واهبه وعطایاه واستقبله من خطایای استقالة

واهبه وعطایاه واستقبله من خطایای استغفار

...لمات الوهیم واکرمنا

...لنا الواب وفضلك و

...بوحمتك یا ارحم الراحمین

عن مواهبه وعطایاه واستقیله من خطایای استقاله

معترف بما جناه نادم علی ما فرط فی جنب الله

۴۱۵

اللهم اخرجنا من ظلمات الوهم واکرمنا بنور الفهم اللهم افتح لنا ابواب فضلک وانشر علینا خزائن علمک برحمتک یا ارحم الراحمین

هذا كتاب معالم

وبه نستعين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتعالي في عز جلاله عن مطارح الافهام فلا يحيط
بكنهه العارفون المتقدس بكمال ذاته عن مشابهة الانام
فلا يبلغ صفته الواصفون المتفضل بسوابغ الانعام فلا
يحصي نعمه العادون المتطول بالمنن الجسام فلا يقوم بواجب
شكره الحامدون القديم الازلي الابدي فلا ازلي سواه
الدائم السرمدي فكل شيء مضمحل عداه احمده سبحانه
حمدا يقربني الى رضاه واشكره شكرا استوجب به المزيد

عن

عن مواهبه وعطاياه واستقيله من خطاياي استقالة
عبد معترف بما جناه نادم على ما فرط في جنب مولاه
واسئله العصمة من الخطاء والخطل والسداد في القول
والعمل واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له
الكريم الذي لا يخيب لديه الامال القدير فهو
لما يشاء فعال واشهد ان محمدا عبده ورسوله المبعوث
لتمهيد قواعد الدين وتهذيب مسالك اليقين الناسخ
بشريعته المطهرة شرايع الاولين والمرسل بالارشاد والهداية
رحمة للعالمين صلى الله عليه واله الهداة المهديين
وعترته الكرام الطيبين صلوة ترضيهم وتزيد على منتهى رضاهم
وتبلغهم غاية مرادهم ونهاية مناهم ويكون لنا عدة وذخيرة
يوم نلقى الله سبحانه ونلقيهم وسلم تسليما فان
اولى ما انفقت في تحصيله كنوز الاعمار واطالة التردد
بين العين والاثر في معالمه الافكار هو العلم بالاحكام
الشرعية والمسائل الفقهية فلعمري انه المطلب الذي يظفر به

النجاح طالبه والمغنم الذي يبشر الرابح كاسبه والعلم
الذي يعرج بحامله الى الذروة العليا وتنال به السعادة
في الدار الاخرى ولقد بذل علماؤنا السابقون وسلفنا
الصالحون رضوان الله عليهم اجمعين في تحقيق مباحثه
جهدهم واكثروا في تنقيح مسائله كدهم فكم فتحوا فيه مغفلا
ببنان افكارهم وكم شرحوا منه مجملا ببيان انظارهم وكم
صنفوا فيه من كتاب يهدي في ظلم الجهالة الى اسنن
الصواب فمن مختصر كاف في تبليغ الغاية ومبسوط شاف
بتجاوزه النهاية وايضاح يحل من قواعده المشكل وبيان يكشف
من سرايره المعضل وتهذيب يوصل من لا يحضره الفقيه
بمصباح الاستبصار الى مدينة العلم ويجلوا بانارة مسالكه
عن الشرايع ظلمات الشك والوهم وذكرى دروس مقنعة
في تلخيص الخلاف والوفاق وتحرير تذكرة هي منتهى المطلب
في الافاق ومهذب جمل يسعف في مختلف الاحكام بكمال
الانتصار ومعتبر مدارك يحسم مواد النزاع من صحيح الاثار

ولمعة

ولمعة روض يرتاح لتمهيد اصوله الجنان وروضة
بحث تدهش بارشاد فروعها الاذهان فشكر الله نعم
سعيهم واجذل من جوده مثوبتهم وبرهم وحيث كان
من فضل الله علينا ان اهلنا لاقتفاء اثارهم وجعل لنا
الاسوة بهم في افعالهم فشرعنا بتوفيق الله تعالى في تاليف
هذا الكتاب الموسوم بمعالم الدين وملاذ المجتهدين
وجددنا به معاهد المسائل الشرعية واحيينا به مدارس
المباحث الفقهية وشفعنا فيه تحرير الفروع بتهذيب
الاصول وجمعنا فيه بين تحقيق الدليل والمدلول
بعبارات قريبة الى الطبايع وتقريرات مقبوله عند
الاستماع من غير ايجاز موجب للاخلال ولا اطناب
معقب للملال وانا ابتهل الى الله سبحانه ان يجعله
خالصا لوجهه الكريم واتضرع اليه ان يهديني خيره حين
تضل الافهام الى المنهج القويم ويثبتني حيث تزل الاقدام
على صراط المستقيم وقد رتبنا كتابنا هذا على مقدمة

واقسام اربعة والغرض من المقدمة منحصر في مقصدين

المقصد الاول في بيان فضيلة العلم وذكر نبذ مما
يجب على العلماء مراعاته وبيان زيادة شرف علم الفقه
على غيره ووجه الحاجة اليه وذكر حده ومرتبته وبيان
موضوعه ومباديه ومسائله اعلم ان فضيلة العلم
وارتفاع درجته وعلو رتبته امر كفى انتظامه في سلك
الضرورة مؤنة الاهتمام ببيانه غير انا نذكر على
سبيل التنبيه اشياء في هذا المعنى من جهة العقل والنقل
كتابا وسنة مقتصرين على ما يتادى به الغرض فان
الاستيفاء في ذلك يقتضي تجاوز الحد ويفضي الى الخروج
عما هو المقصد فاما الجهة العقلية فهي ان المعقولات ينقسم
الى جماد ونام ولا ريب ان النامي اشرف ثم النامي ينقسم
الى حساس وغيره ولا شك ان الحساس اشرف ثم الحساس
ينقسم الى عاقل وغير عاقل ولا ريب ان العاقل اشرف ثم
العاقل ينقسم الى عالم وجاهل ولا شك ان العالم اشرف

الى موجودة ومعدومة وظاهر ان الاشرف الموجود ثم الموجود ينقسم الى

المعقولات

ما العالم اشرف

المعقولات **فصل** واما الكتاب الكريم فقد اشير الى ذلك
في مواضع منه الاول قوله تع في سورة القلم وهي اول ما
نزل على نبينا صلى الله عليه واله في قول اكثر المفسرين
اقرء باسم ربك الذي خلق خلق الانسان من علق اقرء
وربك الاكرم الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم
يعلم حيث افتتح كلامه المجيد بذكر نعمة الايجاد واتبعه
بذكر نعمة العلم فلو كان بعد نعمة الايجاد نعمة اعلى من العلم
لكانت اجدر بالذكر وقد قيل في وجه التناسب بين
الاي المذكورة في صدر هذه السورة المشتمل بعضها
على خلق الانسان من علق وبعضها على تعليمه ما لم يعلم
انه تع ذكر اول حال الانسان اعني كونه علقة وهي بمكان
من الخساسة واخر حاله وهو صيرورته عالما وذلك
كمال الرفعة والجلالة فكانه سبحانه قال كنت في اول امرك
في تلك المنزلة الدنية الخسيسة ثم صرت في اخر امرك
الى هذه الدرجة الشريفة النفيسة الثاني قوله تع الله

الذی خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن یتنزل
الامر بینهن لتعلموا الایة فانه سبحانه جعل العلم علة
لخلق العالم العلوی والسفلی طرا وکفی بذلک جلالة
وفخرا الثالث قوله سبحانه ومن یؤت الحکمة فقد اوتی
خیرا کثیرا فسرت الحکمة بما یرجع الی العلم الرابع قوله تعالی
هل یستوی الذین یعلمون والذین لا یعلمون انما
یتذکر اولوا الالباب الخامس قوله تعالی انما یخشی
الله من عباده العلماء السادس قوله سبحانه شهد الله
انه لا اله الا هو والملائکة واولوا العلم قائما السابع
قوله تعالی وما یعلم تاویله الا الله والراسخون فی
العلم الایة الثامن قوله تعالی قل کفی بالله شهیدا
بینی وبینکم ومن عنده علم الکتاب التاسع قوله تعالی
یرفع الله الذین امنوا منکم والذین اوتوا العلم درجات
العاشر قوله تعالی مخاطبا لنبیه صلی الله علیه وآله
امرا له مع ما اتاه من العلم والحکمة وقل رب زدنی علما

الحادی عشر قوله تعالی بل هو آیات بینات فی صدور
الذین اوتوا العلم الثانی عشر قوله تعالی وتلک الامثال
نضربها للناس وما یعقلها الا العالمون فصل
واما السنة فهی فی ذلک کثیرة لا تکاد تحصی فمنها
فضل ما اخبرنی به اجازة عدة من اصحابنا منهم
السید الجلیل شیخنا نور الدین علی ابن الحسین
ابن ابی الحسن الحسینی الموسوی دام الله تعالی تاییده
والشیخ الفاضل عز الدین الحسین ابن عبد الصمد الحارثی
والسید العابد نور الدین علی بن السید فخر الدین
الهاشمی قدس الله روحه بحق روایتهم اجازة عن والدی
السعید الشهید زین الملة والدین رفع الله درجته
کما شرف خاتمته عن شیخه الاجل نور الدین علی بن
العبد العاملی المیسی عن الشیخ شمس الدین محمد ابن المؤذن
الجزینی عن الشیخ ضیاء الدین علی ابن شیخنا الشهید عن
والده قدس الله سره عن الشیخ فخر الدین ابی طالب

محمد بن الشيخ الامام العلامة جمال الملة والدين الحسن
ابن يوسف بن المطهر عن والده رضي الله عنه عن
شيخنا المحقق السعيد نجم الملة والدين ابي القاسم
جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد قدس الله نفسه
عن السيد الجليل شمس الدين فخار بن معد الموسوي
عن الشيخ الامام ابي الفضل شاذان بن جبرئيل القمي عن
الشيخ الفقيه العماد ابي جعفر محمد بن ابي القاسم الطبري
عن الشيخ ابي علي الحسن بن الشيخ السعيد الفقيه ابي جعفر
محمد بن الحسن الطوسي عن والده رضي الله عنه عن الشيخ
الامام المفيد محمد بن محمد بن النعمان عن الشيخ ابي القاسم
جعفر بن محمد بن قولويه عن الشيخ الجليل الكبير ابي جعفر
محمد بن يعقوب الكليني عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن
حماد بن عيسى عن عبد الله بن ميمون القداح ح وعن
محمد بن يعقوب عن محمد بن الحسن وعلي بن محمد عن سهل
ابن زياد عن جعفر بن محمد الاشعري عن عبد الله بن

ميمون القداح ح وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن احمد بن
محمد عن جعفر بن محمد الاشعري عن عبد الله بن ميمون
القداح عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول
الله صلى الله عليه واله من سلك طريقا يطلب فيه
علما سلك الله تعالى به طريقا الى الجنة وان الملائكة
لتضع اجنحتها لطالب العلم رضا به وانه ليستغفر لطالب العلم
من في السموات ومن في الارض حتى الحوت في البحر وفضل
العالم على العابد كفضل القمر على سائر النجوم ليلة البدر
وان العلماء ورثة الانبياء ان الانبياء لم يورثوا دينارا
ولا درهما ولكن ورثوا العلم فمن اخذ منه اخذ بحظ وافر
وبالاسناد عن الشيخ المفيد محمد بن النعمان عن الشيخ الصدوق
ابي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي ره عن ابيه
عن سعد بن سعيد عبد الله عن محمد بن عيسى بن عبيد اليقطيني
عن يونس بن عبد الرحمن عن الحسن بن زياد العطار عن سعد بن
ظريف عن الاصبغ بن نباته قال قال امير المؤمنين علي بن

ابي طالب عليه السلام تعلموا العلم فان تعلمه حسنة ومدارسته
تسبيح والبحث عنه جهاد وتعليمه من لا يعلمه صدقة وهو
عند الله لاهله قربة لانه معالم الحلال والحرام وسالك
بطالبه سبيل الجنة وهو انيس في الوحشة وصاحب في الوحدة
وسلاح على الاعداء وزين الاخلاء يرفع الله به اقواما
يجعلهم في الخير ائمة يقتدى بهم ترمق اعمالهم وتقتبس
اثارهم وترغب الملائكة في خلتهم يمسحونهم باجنحتهم
في صلوتهم لان العلم حيوة القلوب ونور الابصار
من العمى وقوة الابدان من الضعف ينزل الله حامله منازل
الابرار ويمنحه مجالسة الاخيار في الدنيا والاخرة
بالعلم يطاع الله ويعبد بعلم وبالعلم يعرف الله ويوحد
وبالعلم توصل الارحام وبه يعرف الحلال والحرام والعلم
امام العقل والعقل تابعه يلهمه السعداء ويحرمه الاشقياء
فصل وروينا بالاسناد السابق عن محمد بن يعقوب
عن علي بن ابراهيم بن هاشم عن ابيه عن الحسن ابن ابي الحسين

الفارسي عن عبد الرحمن بن زيد عن ابيه عن ابي عبد الله
عليه السلام قال قال رسول الله طلب العلم فريضة على
كل مسلم ومسلمة الا ان الله يحب بغاة العلم وعن محمد بن يعقوب
عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن ابن محبوب
عن هشام ابن سالم عن ابي حمزة عن ابي اسحق السبيعي عمن
حدثه قال سمعت امير المؤمنين عليه السلام يقول ايها
الناس اعلموا ان كمال الدين طلب العلم والعمل به الا وان
طلب العلم اوجب عليكم من طلب المال ان المال مقسوم
مضمون لكم قد قسمه عادل بينكم وضمنه وسيفي لكم والعلم
مخزون عند اهله وقد امرتم بطلبه من اهله فاطلبوه
وعنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن محمد ابن
خالد عن ابي البختري عن ابي عبد الله ع قال ان العلماء ورثة
الانبياء وذلك ان الانبياء لم يورثوا درهما ولا دينارا
وانما اورثوا احاديث من احاديثهم فمن اخذ بشيء منها
فقد اخذ حظا وافرا فانظروا علمكم هذا عمن تاخذونه

فان فينا اهل البيت في كل خلف عدولا ينفون عنه
تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتاويل الجاهلين وعنه
عن الحسين بن محمد عن علي بن سعيد رفعه عن ابي حمزة عن
علي بن الحسين عليهما السلام قال لو يعلم الناس ما في
طلب العلم لطلبوه ولو بسفك المهج وخوض اللجج ان الله
تبارك وتعالى اوحى الى دانيال ان امقت عبيدي الي
الجاهل المستخف بحق اهل العلم التارك للاقتداء بهم وان
احب عبيدي الي التقي الطالب للثواب الجزيل اللازم
للعلماء التابع للحلماء القابل عن الحكماء وعنه عن علي بن
ابراهيم عن ابيه وعن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد جميعا
عن ابن ابي عمير عن سيف بن ابي عميرة عن ابي حمزة عن
ابي جعفر ع قال عالم ينتفع بعلمه افضل من سبعين الف
عابد وعنه عن الحسين بن محمد عن احمد بن اسحق عن سعدان
ابن مسلم عن معاوية بن عمار قال قلت لابي عبد الله
رجل راوية لحديثكم يبث ذلك في الناس ويشدده

في

في قلوبهم وقلوب شيعتكم ولعل عابدا من شيعتكم ليست له
هذه الرواية ايهما افضل قال الراوية لحديثنا يشدد به
قلوب شيعتنا افضل من الف عابد **فصل** ومن اهم
ما يجب على العلماء مراعاته تصحيح القصد واخلاص النية
وتطهير القلب من دنس الاغراض الدنيوية وتكميل النفس
في قوتها العملية وتزكيتها باجتناب الرذايل واقتناء
الفضايل الخلقية وقهر القوتين الشهوية والغضبية وقد
روينا بالطريق السابق وغيره عن محمد بن يعقوب عن
علي بن ابراهيم رفعه الى ابي عبد الله وعن محمد بن يعقوب
قال حدثني محمد بن محمود ابو عبد الله القزويني عن
عدة من اصحابنا منهم جعفر بن محمد الصيقل بقزوين عن
احمد بن عيسى العلوي عن عباد بن صهيب البصري عن ابي
عبد الله عليه السلام قال طلبة العلم ثلثة فاعرفهم باعيانهم
وصفاتهم صنف يطلبه للجهل والمراء وصنف يطلبه
للاستطالة والختل وصنف يطلبه للفقه والعقل

فصاحب الجهل والمراء موذ تمار متعرض للمقال في اندية
الرجال بتذاكر العلم وصفة الحلم قد تسربل بالخشوع
وتخلى من الورع فدق الله من هذا خيشومه وقطع منه
حيزومه وصاحب الاستطالة والختل ذو خب
وملق يستطيل على مثله من اشباهه ويتواضع للاغنياء
من دونهم فهو لحلوائهم هاضم ولدينهم حاطم فاعمى الله
على هذا خبره وقطع من آثار العلماء اثره وصاحب الفقه
والعقل ذو كآبة وحزن وسهر قد تحنك في برنسه
وقام الليل في حندسه يعمل ويخشى وجلا داعيا مشفقا
مقبلا على شانه عارفا باهل زمانه مستوحشا من اوثق
اخوانه فشد الله من هذا اركانه واعطاه يوم القيمة
امانه ۞ عنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى
وعن علي بن ابراهيم عن ابيه جميعا عن حماد بن عيسى
عن عمر بن اذينة عن ابان بن ابي عياش عن سليم بن
قيس قال سمعت امير المؤمنين عليه السلام يقول قال رسول الله

منهومان

منهومان لا يشبعان طالب دنيا وطالب علم فمن اقتصر
من الدنيا على ما احل الله له سلم ومن تناولها من غير حلها
هلك الا ان يتوب او يراجع ومن اخذ العلم من اهله وعمل
بعلمه نجا ومن اراد به الدنيا فهي حظه وعنه عن الحسين بن
محمد بن عامر عن معلى بن محمد عن الحسن بن علي الوشاء عن احمد بن
عايذ عن ابي خديجة عن ابي عبد الله قال من اراد الحديث
لمنفعة الدنيا لم يكن له في الآخرة نصيب ومن اراد به
خير الآخرة اعطاه الله خير الدنيا والآخرة وعنه عن
علي بن ابراهيم عن ابيه عن القسم بن محمد الاصبهاني
عن المنقري عن حفص بن غياث عن ابي عبد الله قال
اذا رايتم العالم محبا للدنيا فاتهموه على دينكم فان كل
محب لشيء يحوط ما احب وقال اوحى الله الى داود
عليه السلام لا تجعل بيني وبينك عالما مفتونا بالدنيا
فيصدك عن طريق محبتي فان اولئك قطاع طريق عبادي
المريدين ان ادنى ما انا صانع بهم ان انزع حلاوة

سناجاني من قلوبهم عنه عن محمد بن اسماعيل عن الفضل
بن شاذان عن حماد ابن عيسى عن ربعي ابن عبد الله عمن
حدثه عن ابي جعفر ع قال من طلب العلم ليباهي به العلماء او
يماري به السفهاء او يصرف به وجوه الناس اليه فليتبوء
مقعده من النار ان الرياسة لا تصلح الا لاهلها
وروينا بالاسناد السابق عن الشيخ المفيد محمد بن النعمان
عن الشيخ الصدوق محمد بن علي بن بابويه عن علي ابن احمد بن
موسى الدقاق قال حدثنا محمد بن جعفر ابن الكوفي الاسدي
قال حدثنا محمد ابن اسماعيل البرمكي قال حدثنا عبد الله
ابن احمد قال حدثنا اسماعيل ابن الفضل عن ثابت ابن
دينار الثمالي عن سيد العابدين علي ابن الحسين ابن علي ابن ابي
طالب قال حق سائسك بالعلم التعظيم له والتوقير لمجلسه و
حسن الاستماع اليه والاقبال اليه وان لا ترفع عليه صوتك
ولا تجيب احدا يسئله عن شيء حتى يكون هو الذي يجيب ولا
تحدث في مجلسه احدا ولا تغتاب عنده احدا وان تدفع

عنه

عنه اذا ذكر عندك بسوء وان تستر عيوبه وتظهر مناقبه
ولا تجالس له عدوا ولا تعادي له وليا فاذا فعلت ذلك
شهد لك ملئكة الله بانك قصدته وتعلمت علمه لله جل
اسمه لا للناس وحق رعيتك بالعلم ان تعلم ان الله
عز وجل انما جعلك قيما لهم فيما اتاك من العلم وفتح لك
من خزائنه فان احسنت في تعليم الناس ولم تخرق بهم
ولم تضجر عليهم زادك الله من فضله وان انت منعت
الناس علمك او خرقت بهم عند طلبهم منك كان
حقا على الله عز وجل ان يسلبك العلم وبهاءه ويسقط
من القلوب محلك وبالاسناد عن المفيد عن احمد بن
محمد بن سليمان الرازي قال حدثنا مؤدبي علي ابن الحسين
السعداباذي ابو الحسن القمي قال حدثنا احمد بن ابي عبد الله
البرقي عن ابيه عن سليمان بن جعفر الجعفري عن رجل عن
ابي عبد الله قال كان علي ع يقول ان من حق العالم ان لا
يكثر عليه السؤال ولا تاخذ بثوبه واذا دخلت عليه وعنده

قوم فسلم عليهم جميعا وخصه بالتحية دونهم واجلس بين
يديه ولا تجلس خلفه ولا تغمز بعينيك ولا تشر بيدك
ولا تكثر من القول قال فلان وقال فلان خلافا لقوله
ولا تضجر بطول صحبته فانما مثل العالم مثل النخلة تنتظرها
حتى تسقط عليك منها شيء والعالم اعظم اجرا من الصائم
الغازي في سبيل الله واذا مات العالم ثلم في الاسلام
ثلمة لا يسدها شيء الى يوم القيمة ويجب
على العالم العمل كما يجب على غيره لكنه في حق العالم آكد
ومن ثمة جعل الله ثواب المطيعات من نساء النبي صلى الله عليه وآله
وعقاب العاصيات منهن ضعف ما لغيرهن وليجعل له
حظا وافرا من الطاعات والقربات فانها تفيد النفس
ملكة صالحة واستعدادا تاما لقبول الكمالات وقد
روينا بالاسناد السالف وغيره عن محمد بن يعقوب
عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن حماد بن عيسى
عن عمر بن اذينة عن ابان بن ابي عياش عن سليم بن

قيس

قيس الهلالي قال سمعت امير المؤمنين يحدث عن النبي صلى الله عليه وآله
انه قال في كلام له العلماء رجلان رجل عالم آخذ بعلمه
فهذا ناج وعالم تارك لعلمه فهذا هالك وان اهل
النار ليتأذون من ريح العالم التارك لعلمه وان
اشد اهل النار ندامة وحسرة رجل دعا عبدا الى الله
فاستجاب له وقبل منه فاطاع الله وادخله الجنة
وادخل الداعي النار بترك علمه واتباعه الهوى و
طول الامل واما اتباع الهوى فيصد عن الحق وطول
الامل ينسي الآخرة وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن
يحيى عن احمد بن محمد عن محمد بن سنان عن اسمعيل بن
جابر عن ابي عبد الله قال العلم مقرون الى العمل فمن علم
عمل ومن عمل علم والعلم يهتف بالعمل فان اجابه والا ارتحل عنه
وعنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن
خالد عن علي بن محمد القاساني عمن ذكره عن عبد الله بن
القسم الجعفري عن ابي عبد الله قال ان العالم اذا لم يعمل

بعلمه زلت موعظته من القلوب كما يزل المطر عن الصفا
وعنه عن علي ابن ابراهيم عن ابيه عن القسم ابن محمد عن
المنقري عن علي بن هاشم ابن البريد عن ابيه قال جاء
رجل الى علي بن الحسين عليهما السلام فساله عن مسائل
فاجاب ثم عاد ليسئل عن مثلها فقال علي ابن الحسين عليهما
السلام مكتوب في الانجيل لا تطلبوا علم ما لا تعلمون
ولما تعملوا بما علمتم فان العلم اذا لم يعمل به لم يزد صاحبه
الا كفرا ولم يزدد من الله الا بعدا وعنه عن عدة من اصحابنا
عن احمد بن محمد ابن خالد عن ابيه رفعه قال قال امير
المؤمنين في كلام له خطب به على المنبر ايها الناس
اذا علمتم فاعملوا بما علمتم لعلكم تهتدون ان العالم
العامل بغيره كالجاهل الحاير الذي لا يستفيق عن جهله
بل قد راينا ان الحجة عليه اعظم والحسرة ادوم على هذا
العالم المنسلخ عن علمه منها على هذا الجاهل المتحير في جهله
وكلاهما حاير باير لا ترتابوا فتشكوا ولا تشكوا فتكفروا

ولا

ولا ترخصوا لانفسكم فتدهنوا ولا تدهنوا في الحق فتخسروا
وان من الحق ان تفقهوا ومن الفقه ان لا تغتروا وان
انصحكم لنفسه اطوعكم لربه وان اغشكم لنفسه اعصاكم
لربه ومن يطع الله يامن ويستبشر ومن يعص الله
يخب ويندم وعنه عن علي ابن محمد عن سهل ابن زياد
عن جعفر بن محمد الاشعري عن عبد الله ابن ميمون
القداح عن ابي عبد الله عن ابايه عليهم السلام قال
قال جاء رجل الى رسول الله فقال يا رسول الله ما العلم
فقال الانصات قال ثم مه يا رسول الله قال الاستماع
قال ثم مه قال الحفظ قال ثم مه قال العمل به قال ثم مه يا رسول
الله قال نشره وروينا بالاسناد عن محمد بن
يعقوب عن محمد ابن يحيى العطار عن احمد ابن محمد ابن
عيسى عن الحسن ابن محبوب عن معاوية ابن وهب قال
سمعت ابا عبد الله يقول اطلبوا العلم وتزينوا معه
بالحلم والوقار وتواضعوا لمن تعلمونه العلم وتواضعوا لمن طلبتم

منه العلم ولا تكونوا علماء جبارين فيذهب باطلكم
بحقكم وعنه عن علي بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن
يونس عن حماد بن عثمان عن الحارث بن المغيرة النصري
عن ابي عبد الله في قول الله عز وجل انما يخشى الله من
عباده العلماء قال يعني بالعلماء من صدق قوله فعله
ومن لم يصدق قوله فعله فليس بعالم عنه عن عدة من
اصحابنا عن احمد بن محمد البرقي عن اسماعيل بن مهران
عن ابي سعيد القماط عن الحلبي عن ابي عبد الله قال
قال امير المؤمنين الا اخبركم بالفقيه حق الفقيه من لم
يقنط الناس من رحمة الله ولم يؤمنهم من عذاب الله ولم
يرخص لهم في معاصي الله ولم يترك القرآن رغبة عنه
الى غيره الا لا خير في علم ليس فيه تفهم الا لا خير في قراءة
ليس فيها تدبر الا لا خير في عبادة لا فقه فيها الا لا خير
في نسك لا ورع فيه عنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن
علي بن معبد عمن ذكره عن معاوية بن وهب عن ابي عبد الله

فقد

قال كان امير المؤمنين يقول يا طالب العلم ان للعالم ثلث
علامات العلم والحلم والصمت وللمتكلف ثلث علامات
ينازع من فوقه بالمعصية ويظلم من دونه بالغلبة
ويظاهر الظلمة عنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن
محمد عن نوح بن شعيب النيشابوري عن عبيد الله بن
عبد الله الدهقان عن درست بن ابي منصور عن عروة
ابن اخي شعيب العقرقوفي عن شعيب عن ابي بصير قال
سمعت ابا عبد الله يقول كان امير المؤمنين يقول يا
طالب العلم ان العلم ذو فضائل كثيرة فراسه التواضع وعينه
البراءة من الحسد واذنه الفهم ولسانه الصدق وحفظه
الفحص وقلبه حسن النية وعقله معرفة الاشياء والامور
ويده الرحمة ورجله زيارة العلماء وهمته السلامة
وحكمته الورع ومستقره النجاة وقائده العافية ومركبه
الوفاء وسلاحه لين الكلمة وسيفه الرضا وقوسه المداراة
وجيشه محاورة العلماء وماله الادب وذخيرته اجتناب

اجتناب الذنوب وزاده المعروف وما واه المواه عدد دليله
الهدى ورفيقه محبة الاخيار عنه عن علي ابن ابراهيم
عن ابيه عن القسم بن محمد عن سليمان داود المنقري
عن حفص بن غياث قال قال لي ابو عبد الله من تعلم
العلم وعمل به وعلم لله دعي في ملكوت السموات عظيما
فقيل تعلم لله وعمل لله وعلم لله   ولما ثبت
ان كمال العلم انما هو بالعمل تبين انه ليس في العلوم
بعد المعرفة اشرف من علم الفقه لان مدخليته في العمل
اقوى مما سواه اذ به يعرف اوامر الله فيمتثل ونواهيه
فيجتنب ولان معلومه اعني احكام الله تعالى اشرف المعلومات
بعد ما ذكر ومع ذلك فهو الناظم لامور المعاش وبه
يتم كمال نوع الانسان وقد روينا بطرقنا عن محمد بن
يعقوب عن محمد بن الحسن وعلي بن محمد عن سهل ابن زياد
عن محمد بن عيسى عن عبيد الله ابن عبد الله الدهقان
عن درست الواسطي عن ابراهيم بن عبد الحميد عن ابي الحسن

كل

موسى عليه السلام قال دخل رسول الله المسجد فاذا جماعة
قد طافوا برجل فقال ما هذا فقيل علامة فقال وما
العلامة فقالوا له اعلم الناس بانساب العرب ووقايعها
وايام الجاهلية والاشعار والعربية قال فقال النبي ذلك
علم لا يضر من جهله ولا ينفع من علمه ثم قال النبي انما
العلم ثلثة اية محكمة او فريضة عادلة او سنة قايمة
وما خلاهن فهو فضل عنه عن الحسين بن محمد عن معلى بن
محمد عن الحسن بن علي الوشا عن حماد بن عثمان عن ابي
عبد الله قال اذا اراد الله بعبد خيرا فقهه في الدين
عنه عن محمد بن اسماعيل عن الفضل ابن شاذان عن حماد بن
عيسى عن ربعي ابن عبد الله عن رجل عن ابي جعفر ع
قال قال الكمال كل الكمال التفقه في الدين والصبر على
النايبة وتقدير المعيشة عنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن
محمد عن ابن محبوب عن ابي ايوب الخراز عن سليمان ابن
خالد عن ابي عبد الله عليه السلام قال ما احد يموت

من المؤمنين احب الى ابليس من موت فقيه عنه عن علي بن
ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن بعض اصحابه عن ابي
عبد الله قال اذا مات المؤمن الفقيه ثلم في الاسلام
ثلمة لا يسدها شيء عنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن
محمد عن ابن محبوب عن علي بن ابي حمزة قال سمعت ابا الحسن
موسى بن جعفر يقول اذا مات المؤمن الفقيه بكت عليه
الملائكة وبقاع الارض التي كان يعبد الله عليها و
ابواب السماء التي كان يصعد فيها باعماله وثلم في الاسلام
ثلمة لا يسدها شيء لان المؤمنين الفقهاء حصون
الاسلام كحصن سور المدينة لها وبالاسناد السالف
عن الشيخ المفيد محمد بن النعمان عن احمد بن محمد بن سليمان
الزراري عن علي بن الحسين السعدابادي عن احمد بن
ابي عبد الله البرقي عن محمد بن عبد الحميد العطار عن عمه
عبد السلام بن سالم عن رجل عن ابي عبد الله قال حديث
في حلال الله وحرامه تاخذه من صادق خير من الدنيا

وما فيها

وما فيها من ذهب او فضة وبالاسناد عن احمد بن
ابي عبد الله عن محمد بن عبد الحميد عن يونس ابن يعقوب
عن ابيه قال قلت لابي عبد الله عن محمد بن عبد الحميد
عن يونس ابن يعقوب عن ابيه قال قلت لابي
عبد الله ان لي ابنا قد احببت ان يسئلك عن حلال وحرام
ولا يسالك عما لا يعنيه قال فقال لي وهل يسال
الناس عن شيء افضل من الحلال والحرام
الحق عندنا ان الله انما فعل الاشياء المحكمة المتقنة لغرض
وغاية ولا ريب ان نوع الانسان اشرف ما في العالم
السفلي من الاجسام فيلزم تعلق الغرض بخلقه ولا يمكن
ان يكون ذلك الغرض بخلقه حصول ضرر له اذ هذا انما
يقع من الجاهل او المحتاج تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
فتعين ان يكون هو النفع ولا يجوز ان يعود اليه سبحانه
لاستغنائه وكماله فلا بد ان يكون عائدا الى العبد وحيث
كانت المنافع الدنيوية في الحقيقة ليست بنافع وانما هي

ادفع الآلام فلا يكاد يطلق اسم النفع الا على ما ندر منها لم يتفق ان
يكون هو الغرض من ايجاد هذا المخلوق الشريف سيما مع
كونه منقطعا مشوبا بالآلام المتضاعفة فلا بد ان
يكون الغرض شيئا آخر مما يتعلق بالمنافع الاخروية
ولما كان ذلك النفع من اعظم المطالب وانفس المواهب
لم يكن مبذولا لكل طالب بل انما يحصل بالاستحقاق
وهو لا يكون الا بالعمل في هذه الدار المسبوق بمعرفة كيفية
العمل المشتمل عليها هذا العلم فكانت الحاجة ماسة اليه جدا
لتحصيل هذا النفع العظيم وقد روينا بالاسناد السابق
وغيره عن محمد بن يعقوب عن محمد بن اسماعيل عن
الفضل بن شاذان عن ابن ابي عمير عن جميل ابن دراج
عن ابان بن تغلب عن ابي عبد الله عليه السلام قال
لوددت ان اصحابي ضربت رؤسهم بالسياط حتى
يتفقهوا عنه عن علي بن محمد بن عبد الله عن احمد بن
محمد بن خالد عن عثمان بن عيسى عن علي بن حمزة قال

سمعت

سمعت ابا عبد الله يقول تفقهوا في الدين فانه من لم
يتفقه منكم في الدين فهو اعرابي ان الله يقول في كتابه
ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم
لعلهم يحذرون عنه عن الحسين بن محمد عن جعفر بن
محمد عن القسم بن ربيع عن المفضل بن عمر قال سمعت
ابا عبد الله يقول عليكم بالتفقه في دين الله ولا
تكونوا اعرابا فانه من لم يتفقه في دين الله لم ينظر
الله اليه يوم القيمة ولم يزك له عملا وبالاسناد
السالف عن المفيد عن الحسن بن حمزة العلوي الطبري قال
حدثنا احمد بن محمد بن خالد البرقي عن ابيه عن ابن
ابي عمير عن العلا بن رزين عن محمد بن مسلم قال قال
ابو عبد الله لو اتيت بشاب من شباب الشيعة لا
يتفقه لادبته قال وقد كان ابو جعفر يقول تفقهوا
والا فانتم اعراب وبالاسناد عن احمد بن محمد بن خالد
عن بعض اصحابنا عن علي بن اسباط عن اسحق بن عمار قال

سمعت ابا عبد الله يقول ليت السياط على رؤس اصحابي
حتى يتفقهوا في الحلال والحرام **فصل الفقه في اللغة**
الفهم وفي الاصطلاح هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية
عن ادلتها التفصيلية فخرج بالتقييد بالاحكام
العلم بالذوات كزيد مثلا وبالصفات ككرمه وشجاعته
وبالافعال ككتابته وخياطته وخرج بالشرعية
غيرها كالعقلية المحضة واللغوية وخرج بالفرعية
الاصولية وبقولنا عن ادلتها علم الله سبحانه وعلم
الملائكة والانبياء وخرج بالتفصيلية علم المقلد في
المسائل الفقهية فانه ماخوذ من دليل اجمالي مطرد في
جميع المسائل وذلك لانه اذا علم ان هذا الحكم المعين
قد افتى به المفتي وعلم ان كل ما افتى به المفتي فهو حكم
الله تعالى في حقه يعلم بالضرورة ان ذلك الحكم المعين
هو حكم الله في حقه وهكذا يفعل في كل حكم يرد عليه
وقد اورد على هذا الحد انه ان كان المراد بالاحكام البعض

لم يطرد

ربع

لم يطرد لدخول المقلد اذا عرف بعض الاحكام كذلك
لانا لا نريد به العامي بل من لم يبلغ رتبة الاجتهاد وقد
يكون عالما متمكنا من تحصيل ذلك لعلو رتبته في العلم
مع انه ليس بفقيه في الاصطلاح وان كان المراد
بها الكل لم ينعكس لخروج اكثر الفقهاء عنه ان لم يكن
كلهم لانهم لا يعلمون جميع الاحكام بل بعضها او اكثرها
ثم ان الفقه اكثره من باب الظنون لابتنائه غالبا
على ما هو ظني الدلالة او السند فكيف اطلق عليه العلم
والجواب اما عن سؤال الاحكام فبانا نختار اولا ان
المراد البعض قولكم لا يطرد لدخول المقلد فيه قلنا
مم اما على القول بعدم تجزي الاجتهاد فظاهر اذ لا يتصور
على هذا التقدير انفكاك العلم ببعض الاحكام كذلك
عن الاجتهاد فلا يحصل للمقلد وان بلغ من العلم ما بلغ
واما على القول بالتجزي فان العلم المذكور داخل في الفقه
ولا ضير فيه لصدقه عليه حقيقة ويكون العالم بذلك

فقهها بالنسبة الى ذلك المعلوم اصطلاحا وان صدق
عليه عنوان التقليد بالاضافة الى ما عداه ثم نختار
ثانيا ان المراد بها الكل كما هو الظ لكونها جمعا محلى باللام
ولا ريب انه حقيقة في العموم قولكم لا ينعكس لخروج
اكثر الفقهاء عنه قلنا ممنوع اذ المراد بالعلم بالجميع التهيؤ له
وهو ان يكون عنده ما يكفيه في استعلامه من الماخذ
والشرايط بان يرجع اليه فيحكم واطلاق العلم على مثل
هذا التهيؤ شايع في العرف فانه يقال لفلان علم النحو
مثلا ولا يراد ان مسائله حاضرة عنده على التفصيل وح
فعدم العلم بالحكم في الحال الحاضر لا ينافيه واما عن
سؤال الظن فنحمل العلم على معناه الاعم اعني ترجيح احد
الطرفين وان لم يمنع من النقيض وح فيتناول الظن وهذا
المعنى شايع في الاستعمال سيما في الاحكام الشرعية
وما يقال في الجواب ايضا من ان الظن في طريق الحكم لا فيه
نفسه وظنية الطريق لا ينافي علمية الحكم فضعفه ظاهر عندنا

واما عند المصوبة القائلين بان كل مجتهد مصيب
كما سياتي الكلام فيه ان شاء الله في بحث الاجتهاد
فله وجه وكانه لهم وتبعهم فيه من لا يوافقهم
على هذا الاصل غفلة عن حقيقة الحال فصل واعلم ان
لبعض العلوم تقدما على بعض اما لتقدم موضوعه او
لتقدم غايته او لاشتماله على مبادي العلوم المتاخرة
او لغير ذلك من الامور التي ليس هذا موضع ذكرها
ومرتبة هذا العلم متاخرة عن غيره بالاعتبار الثالث
لافتقاره الى ساير العلوم واستغنائها عنه اما تاخره
عن علم الكلام فلانه يبحث في هذا العلم عن كيفية التكليف
وذلك مسبوق بالبحث في معرفة نفس التكليف والمكلف
واما تاخره عن علم اصول الفقه فظ لان هذا العلم ليس
ضروريا بل هو محتاج الى الاستدلال وعلم اصول
الفقه متضمن لبيان كيفية الاستدلال ومن هذا
يظهر وجه تاخره عن علم المنطق ايضا لكونه متكفلا

ببيان صحة الطرق وفسادها واما تأخره عن علم اللغة
والنحو والصرف فلان من مبادي هذا العلم الكتاب و
السنة واحتياج العلم بهما الى العلوم الثلثة ظاهر
فهذه هي العلوم التي يجب تقدم معرفتها عليه في
الجملة ولبيان مقدار الحاجة منها محل اخر فصل
ولابد لكل علم ان يكون باحثا عن امور لاحقة لغيرها
ويسمى تلك الامور مسايله وذلك الغير موضوعه
ولابد له من مقدمات يتوقف الاستدلال عليها
ومن تصورات الموضوع واجزائه وجزئياته ويسمى
مجموع ذلك بالمبادي ولما كان البحث في علم الفقه عن
الاحكام الخمسة اعني الوجوب والندب والاباحة
والكراهة والحرمة وعن الصحة والبطلان من حيث
كونها عوارض لافعال المكلفين فلا جرم كان
موضوعه هو افعال المكلفين من حيث الاقتضاء
والتخيير والوضع ومباديه ما يتوقف عليه من المقدمات كالكتاب

والسنة والاجماع ومن التصورات كمعرفة الموضوع
واجزائه وجزئياته ومسائله هي المطالب الجزئية
المستدل عليها فيه المقصد الثاني في تحقيق مهمات المباحث
الاصولية التي هي الاساس لبناء الاحكام الشرعية
وفيه مطالب المطلب الاول في نبذة من مباحث الالفاظ
تقسيم اللفظ والمعنى ان اتحدا فاما ان تمنع نفس تصور المعنى
من وقوع الشركة فيه وهو الجزئي او لا تمنع وهو الكلي ثم
الكلي اما ان يتساوى معناه في جميع موارده وهو المتواطئ
او يتفاوت وهو المشكك وان تكثرت الالفاظ فالالفاظ متباينة
سواء كانت المعاني متصلة كالذات والصفة او منفصلة
كالضدين وان تكثرت الالفاظ واتحد المعنى فهي مترادفة
وان تكثرت المعاني واتحد اللفظ من وضع واحد فهو المشترك
وان اختص الوضع باحدهما ثم استعمل في الباقي من غير
ان يغلب فيه فهو الحقيقة والمجاز وان غلب وان
كان الاستعمال لمناسبة فهو المنقول اللغوي او الشرعي

او العرفي وان كان بدون المناسبة فهو المرتجل الحاصل

لا ريب في وجود الحقيقة اللغوية والعرفية واما الشرعية

فقد اختلفوا في اثباتها ونفيها فذهب الى كل فريق

وقبل الخوض في الاستدلال لا بد من تحرير محل النزاع

فنقول لا نزاع في ان الالفاظ المتداولة على لسان اهل

الشرع المستعملة في خلاف معانيها اللغوية قد صارت

حقايق في تلك المعاني كاستعمال الصلوة في الافعال

المخصوصة بعد وضعها في اللغة للدعاء واستعمال

~~الزكوة في القدر المخرج من المال بعد وضعها في اللغة~~

~~للدعاء~~ واستعمال الزكوة في القدر المخرج من المال

بعد وضعها في اللغة للنمو واستعمال الحج في اداء المناسك

المخصوصة بعد وضعه في اللغة لمطلق القصد وانما

النزاع في ان صيرورتها كذلك هل هي بوضع الشارع

وتعيينه اياها بازاء تلك المعاني بحيث تدل عليها

بغير قرينة لتكون حقايق شرعية فيها او بواسطة

غلبة هذه الالفاظ في المعاني المذكورة في لسان

اهل الشرع وانما استعملها الشارع فيها بطريق المجاز

بمعونة القرائن فيكون حقايق عرفية خاصة لا شرعية

ويظهر ثمرة الخلاف فيما اذا وقعت خالية عن القراين

في كلام الشارع فانها تحمل على المعاني المذكورة بناء

على الاول وعلى اللغوية بناء على الثاني واما اذا استعملت

في كلام اهل الشرع فانها يحمل على الشرعي بغير خلاف

احتج المثبتون بانا نقطع ان الصلوة اسم للركعات

المخصوصة بما فيها من الاقوال والهيئات وان الزكوة

لاداء مال مخصوص والصيام لامساك مخصوص والحج

لقصد مخصوص ونقطع ايضا بسبق هذه المعاني منها

الى الفهم عند اطلاقها وذلك علامة الحقيقة ثم ان

هذا لم يحصل الا بتصرف الشارع ونقله اليها

وهو معنى الحقيقة الشرعية واورد عليه انه لا يلزم من

استعمالها في غير معانيها ان يكون حقايق شرعية

بل يجوز كونها مجازات ورد بوجهين احدهما انه ان اريد
بمجازيتها ان الشارع استعملها في معانيها لمناسبته المعنى
اللغوي ولم يكن ذلك معهودا من اهل اللغة ثم اشتهر فافاد
بغير قرينة فذلك معنى الحقيقة الشرعية وقد ثبت المدعى
وان اريد بالمجازية ان اهل اللغة استعملوها في هذه
المعاني والشارع تبعهم فيه فهو خلاف الظاهر لانها
معان حدثت ولم يكن اهل اللغة يعرفونها واستعمال اللفظ
في المعنى فرع معرفته وثانيهما ان هذه المعاني تفهم
من الالفاظ عند الاطلاق بغير قرينة ولو كانت مجازا
لغوية لما فهمت الا بالقرينة وفي كلا هذين الوجهين
مع اصل الحجة بحث اما في الحجة فلان دعوى كونها اسماء
لمعانيها الشرعية لسبقها منها الى الفهم عند اطلاقها
ان كانت بالنسبة الى اطلاق الشارع فهي ممنوعة وان كانت
بالنظر الى اطلاق اهل الشرع فالذي يلزم ح هو كونها
حقائق عرفية لهم لا حقائق شرعية واما في الوجه الاول

فلان

فلان قوله فذلك معنى الحقيقة الشرعية ممنوع اذ الاشتهار
والافادة بغير قرينة انما هو في عرف اهل الشرع لا في
اطلاق الشارع فهي ح حقيقة عرفية لهم لا شرعية
واما في الوجه الثاني فلما اوردناه على الحجة من ان السبق
الى الفهم بغير قرينة انما هو بالنسبة الى المتشرعة لا الى الشارع
حجة النافين وجهان الاول انه لو ثبت نقل الشارع
هذه الالفاظ الى غير معانيها اللغوية لفهمها المخاطبين
بها حيث انهم مكلفون بتضمنها ولا ريب ان الفهم
شرط التكليف ولو فهمهم اياها لنقل ذلك الينا لكنا
لهم ح في التكليف ولو نقل فاما بالتواتر او بالاحاد
والاول لم يوجد قطعا والا لما وقع الخلاف فيه
والثاني لا يفيد العلم على ان العادة تقضي في مثله بالتواتر
الوجه الثاني انها لو كانت حقائق شرعية لكانت غير
عربية واللازم باطل والملزوم مثله بيان الملازمة
ان اختصاص الالفاظ باللغات انما هو بحسب دلالتها

بالوضع فيها والعرب لم يضعوها لانه المفروض فلا يكون
عربية واما بطلان اللازم فلانه يلزم ان لا يكون
القران عربيا لاشتماله عليها وما بعضه خاصة
عربي لا يكون كله عربيا وقد قال سبحانه انا انزلناه
قرانا عربيا واجيب عن الاول بان فهمها لهم ولنا
باعتبار الترديد بالقرائن كالاطفال يتعلمون
اللغات من غير ان يصرح لهم بوضع اللفظ للمعنى اذ هو
ممتنع بالنسبة الى من لا يعلم شيئا من الالفاظ وهذا
طريق قطعي لا ينكر فان عنيتم بالتفهيم وبالنقل ما يتناول
هذا منعنا بطلان اللازم وان عنيتم به التصريح بوضع
اللفظ للمعنى منعنا الملازمة وعن الثاني بالمنع من كونها
غير عربية كيف وقد جعلها الشارع حقائق شرعية
في تلك المعاني مجازات لغوية في المعنى اللغوي فان
المجازات الحادثة عربية وان لم يصرح العرب باحادها
لدلالة الاستقراء على تجويزهم نوعها ومع التنزل

نمنع

نمنع كون القران كله عربيا والضمير في انا انزلناه
للسورة لا للقران وقد يطلق القران على السورة وعلى الاية
فان قيل يصدق على كل سورة واية انها بعض القران
وبعض الشيء لا يصدق عليه انه نفس ذلك الشيء قلنا
هذا انما يكون فيما لم يشارك البعض الكل في مفهوم
الاسم كالعشرة فانها اسم لمجموع الاحاد المخصوصة
فلا يصدق على البعض بخلاف نحو الماء فانه اسم للجسم
المبسوط البارد الرطب بالطبع فيصدق على الكل و
على اي بعض فرض منه فيقال هذا البحر ماء ويراد بالماء
مفهوم الكلي ويقال انه بعض الماء ويراد به مجموع المياه الذي
هو احد جزئيات ذلك المفهوم والقران من هذا القبيل
فيصدق على السورة انها قران وبعض من القران بالاعتبارين
على انا نقول ان القران قد وضع بحسب الاشتراك للمجموع
الشخصي وضعا اخر فيصح بهذا الاعتبار ان يقال السورة
بعض القران اذا عرفت هذا فقد ظهر لك ضعف الحجتين

والتحقيق انه لا ريب في وضع هذه الالفاظ للمعاني
اللغوية وكونها حقائق فيها لغة ولم يعلم من حال الشارع
الا انه استعملها في المعاني المذكورة اما كون ذلك الاستعمال
بطريق النقل او انه غلب في زمانه واشتهر حتى افاد
بغير قرينة فليس بمعلوم لجواز الاستناد في فهم المراد
ههنا الى القرائن الحالية او المقالية فلا يبقى لنا وثوق
بالافادة مطلقا وبدون ذلك لا يثبت المطلوب فالترجيح
لمذهب النافين وان كان المنقول من دليلهم مشاركا
في الضعف لدليل المثبتين اصل والحق ان الاشتراك
واقع في لغة العرب وقد احاله شرذمة فهو شاذ ضعيف
لا يلتفت اليه ثم ان القائلين بالوقوع اختلفوا في استعماله في اكثر
من معنى اذا كان الجمع بين ما يستعمل فيه من المعاني ممكنا
فجوزه قوم مطلقا ومنعه آخرون مطلقا وفصل ثالث
فمنعه في المفرد وجوزه في التثنية والجمع ورابع فنفاه
في الاثبات واثبته في النفي ثم اختلف المجوزون

فقال

فقال قوم منهم انه بطريق الحقيقة وزاد بعض هؤلاء
انه ظاهر في الجميع عند التجرد عن القرائن فيجب حمله
عليه ح وقال الباقون انه بطريق المجاز والاقوى
عندي جوازه مطلقا لكنه في المفرد مجاز وفي غيره
حقيقة لنا على الجواز انتفاء المانع بما سنبينه من بطلان
ما تمسك به المانعون وعلى كونه مجازا في المفرد تبادر
الوحدة منه عند اطلاق اللفظ فيفتقر ارادة الجميع
منه الى الغاء اعتبار قيد الوحدة فيصير اللفظ مستعملا
في خلاف موضوعه لكن وجود العلاقة المصححة للتجوز اعني
علاقة الكل والجزء يجوزه فيكون مجازا فان قلت محل
النزاع في المفرد هو استعمال اللفظ في كل من المعنيين بان
يراد به في اطلاق واحد هذا وذاك على ان يكون كل
منهما مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي لا في
المجموع المركب الذي احد المعنيين جزء منه سلمنا لكن ليس
كل جزء يصح اطلاقه على الكل بل اذا كان للكل تركيب حقيقي

وكان الجزء مما اذا انتفى انتفى الكل بحسب العرف ايضا كالرقبة
للانسان بخلاف الاصبع والظفر ونحو ذلك قلت لم اره
بوجود علاقة الكل والجزء ان اللفظ موضوع لاحد
المعنيين ويستعمل ح في مجموعهما فيكون من باب اطلاق
اللفظ الموضوع للجزء وارادة الكل كما توهم بعضهم مريدا
لهذا وحده ولهذا وحده معا وكونه مريدا لهما معا معناه
انه لا يريد هذا وحده وهذا وحده فيلزم من ارادته
لهما على سبيل البدلية الاكتفاء بكل واحد منهما وكونهما
مرادين على الانفراد ومن ارادة المجموع معا عدم الاكتفاء
باحدهما وكونهما مرادين على الاجتماع وهو ما ذكرناه
من اللازم والجواب انه مناقشة لفظية اذ المراد نفس
المدلولين معا لا بقاء ان لكل واحد منفردا وغايته
ما يمكن ح ان يقال ان مفهومي المشترك هما منفردين فاذا
استعمل في المجموع لم يكن مستعملا في مفهوميه فيرجع البحث
الى تسمية ذلك استعمالا له في مفهوميه لا الى ابطال اصل

[illegible] ومن انه موضوع لكل من المعنيين واحد
[illegible] وان الاستعمال في كل منهما [illegible]
اذا كان بطريق الحقيقة

الاستعمال وذلك قليل الجدوى واحتج من خص المنع
بالمفرد بان التثنية والجمع يتعددان في التقدير فجاز
تعدد مدلوليهما بخلاف المفرد واجيب عنه بان التثنية
والجمع انما يفيدان تعدد المعنى المستفاد من المفرد فان افاد
المفرد التعدد افاداه والا فلا وفيه نظر يعلم مما قلناه
في حجة ما اخترناه والحق ان يقال ان هذا الدليل انما يقتضي
نفي كون الاستعمال المذكور بالنسبة الى المفرد حقيقة و
اما نفي صحته مجازا حيث يوجد العلاقة المجوزة له فلا
واحتج من خص الجواز بالنفي بان النفي يفيد العموم فيتعدد
بخلاف الاثبات وجوابه ان النفي انما هو للمعنى المستفاد
عند الاثبات فاذا لم يكن متعددا فمن اين يجيء التعدد
في النفي حجة مجوزيه حقيقة ان ما وضع له اللفظ
واستعمل فيه هو كل من المعنيين لا بشرط ان يكون
وحده ولا بشرط كونه مع غيره على ما هو شان الماهية
لا بشرط شيء وهو متحقق في حال الانفراد عن الاخر

والاجتماع معه فيكون حقيقة في كل منهما والجواب
ان الوحدة يتبادر من المفرد عند اطلاقه وذلك انه
الحقيقة ونحن فالمعنى الموضوع له فيه ليس هو الماهية
لا بشرط شيء بل هي بشرط شيء واما فيما عداه فالمدعى
حق كما اسلفناه ومنها من زعم انه ظاهر في الجمع عند
التجرد عن القرائن قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له
من في السموات ومن في الارض والشمس و
القمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير
من الناس وضع الجبهة على الارض ومن غيرهم
امر مخالف لذلك قطعا وقوله تعالى ان الله وملائكته
يصلون على النبي يا ايها الذين امنوا صلوا عليه
وسلموا تسليما فان الصلوة من الله المغفرة ومن
الملائكة الاستغفار وهما مختلفان والجواب
من وجوه احدها ان معنى السجود في الكل واحد وهو
غاية الخضوع وكذا في الصلوة وهو الاعتناء باظهار

الشرف

الشرف ولو مجازا وثانيها ان الاية الاولى بتقدير فعل
كانه قيل ويسجد له كثير من الناس والثانية بتقدير
خبر كانه قيل ان الله يصلي وانما جاز هذا التقدير لان
قوله يسجد له من في السموات وقوله وملائكته
يصلون مقارن له وهو مثل المحذوف فكان دالا
عليه مثل قوله نحن بما عندنا وانت بما عندك راض
والراي مختلف اي نحن بما عندنا راضون وعلى هذا
فيكون قد تكرر اللفظ مرادا به في كل مرة معنى لان المقدر
في حكم المذكور وذلك جائز بالاتفاق وثالثها انه وان
ثبت الاستعمال فلا يتعين كونه حقيقة بل نقول هو مجاز
لما قدمناه من الدليل وان كان المجاز على خلاف الاصل
ولو سلم كونه حقيقة فالقرينة على ارادة الجميع فيه ظاهرة
فاين وجه الدلالة على ظهوره في ذلك مع فقد القرينة
كما هو المدعى اصل اختلفوا في استعمال اللفظ في المعنى
الحقيقي والمجازي كاختلافهم في استعمال المشترك

في معانيه فمنعه قوم وجوزه اخرون ثم اختلف
المجوزون فاكثرهم على انه مجاز وربما قيل بكونه حقيقة
ومجازا بالاعتبارين حجة المانعين انه لو جاز استعمال
اللفظ في المعنيين للزم الجمع بين المتنافيين اما
الملازمة فلان من شرط المجاز نصب القرينة المانعة
عن ارادة الحقيقة ولهذا قال اهل البيان ان المجاز
ملزوم قرينة معاندة لارادة الحقيقة وملزوم
معاند الشيء معاند لذلك الشيء والا لزم صدق
الملزوم بدون اللازم وهو مح وجعلوا هذا وجه
الفرق بين المجاز والكناية وح فاذا استعمل المتكلم اللفظ
فيهما كان مريدا لاستعماله فيما وضع له باعتبار ارادة
المعنى الحقيقي غير مريد له باعتبار ارادة المعنى المجازي
وهو ما ذكر من اللازم واما بطلانه فواضح وحجة
المجوزين انه ليس بين ارادة الحقيقة وارادة المجاز
معا منافاة واذا لم يكن ثمة منافاة لم يمتنع اجتماع

الارادتين

الارادتين عند التكلم واحتج بكونه مجازا بان استعماله
لهما استعمال في غير ما وضع له اولا اذ لم يكن المعنى المجازي
داخلا في الموضوع له وهو الان داخل فكان مجازا
واحتج القائل بكونه حقيقة ومجازا بان اللفظ مستعمل
في كل واحد من المعنيين والمفروض انه حقيقة في احدهما
ومجاز في الاخر فلكل واحد من الاستعمالين حكمه وجواب
المانعين عن حجة الجواز بعد ما قرروه في وجه
الثاني واما الحجتان الاخريان فهما ساقطتان بعد
ابطال الاولى ونزيد الحجة على مجازيته بان فيها خروجا
عن محل النزاع اذ موضع البحث هو استعمال اللفظ في المعنيين
على ان يكون كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات
والنفي كما مر انفا في المشترك وما ذكر في الحجة تدل على ان
اللفظ مستعمل في معنى مجازي شامل للمعنى الحقيقي والمجازي
الاول فهو معنى ثالث لهما وهذا لا نزاع فيه فان
النافي للصحة يجوز ارادة المعنى المجازي الشامل ويسمى

للمعنى الحقيقي

ذلك بعموم المجاز مثل ان يريد بوضع القدم فى قوله
لا اضع قدمى فى دار فلان الدخول فيتناول دخولها
حافيا وهو الحقيقة وفاعلا وراكبا وهما مجازان
والتحقيق عندي فى هذا المقام انهم ان ارادوا بالمعنى
الحقيقى الذي يستعمل فيه اللفظ تمام الموضوع
له حتى مع الوحدة الملحوظة فى اللفظ المفرد كما علم
فى المشترك كان القول بالمنع متوجها لان ارادة المجاز
يعانده من جهتين منا فاتها للوحدة الملحوظة ولزوم
القرينة المانعة وان ارادوا به المدلول الحقيقى
من دون اعتبار كونه منفردا كما قرر فى جواب مجوز
المانع فى المشترك اتجه القول بالجواز لان المعنى الحقيقى
يصير بعد تعريته عن الوحدة مجازا بالنظر للفظ فالقرينة
اللازمة للمجاز لا تعانده وحيث كان المعتبر فى
استعمال المشترك هو هذا المعنى فالظاهر اعتباره ههنا
ايضا ولعل المانع فى الموضعين مبنى على الاعتبار

الاخر

الاخر وكلامه ح متجه لكن قد عرفت ان النزاع
يعود معه لفظيا ومن ههنا يظهر ضعف القول بكونه
حقيقة ومجازا ح فان المعنى الحقيقى لم يرد بكماله وانما
اريد منه البعض فيكون اللفظ فيه ايضا مجازا
المطلب الثانى فى الاوامر والنواهى وفيه بحثان
البحث الاول فى الاوامر اصل صيغة افعل وما فى معناه
حقيقة فى الوجوب فقط بحسب اللغة على الاقوى وفاقا
لجمهور الاصوليين وقال قوم انها حقيقة فى الندب
فقط وقيل فى الطلب وهو قدر المشترك بين الوجوب
والندب وقال علم الهدى رضى الله عنه انها مشتركة
بين الوجوب والندب اشتراكا لفظيا فى اللغة واما
فى العرف الشرعى فهى حقيقة فى الوجوب فقط وتوقف
فى ذلك قوم فلم يدروا اللوجوب هى ام للندب وقيل
هى مشتركة بين ثلثة اشياء الوجوب والندب و
الاباحة وقيل للقدر المشترك بين هذه الثلثة وهو

قوله صيغة افعل الخ [illegible] صيغة [illegible]
الامر حقيقة فى الوجوب [illegible]
[illegible]
قوله [illegible]
صيغ الامر [illegible]
المراد [illegible] الافعال التى [illegible]
[illegible]

الاذن وزعم قوم انها مشتركة بين امور اربعة وهي
الثلثة السابقة والتهديد وقيل فيها اشياء اخر
لكنها شديدة الشذوذ بينة الوهن فلا جدوى
في التعرض لنقلها لنا وجوه الاول انا نقطع بان السيد
اذا قال لعبده افعل كذا فلم يفعل عد عاصيا وذمه
العقلاء معللين حسن ذمه بمجرد ترك الامتثال
وهو معنى الوجوب لا يقال القرائن على ارادة الوجوب
في مثله موجودة غالبا فلعله انما يفهم منها لا من مجرد
الامر لانا نقول المفروض فيما ذكرناه انتفاء القراين
فلنقدره كذلك لو كانت في الواقع موجودة فالوجدان
يشهد ببقاء الذم حينئذ عرفا وبضميمة اصالة عدم النقل
الى ذلك يتم المطلوب الثاني قوله تعالى مخاطبا لابليس
ما منعك الا تسجد اذ امرتك فان المراد بالامر اسجدوا
في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا
الا ابليس فان هذا الاستفهام ليس على حقيقته لعلمه

سبحانه

سبحانه بالمانع فانما هو في معرض الانكار والاعتراض
ولولا ان صيغة اسجدوا للوجوب لما كان متوجها
الثالث قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة
او يصيبهم عذاب اليم حيث هدد سبحانه مخالف الامر
والتهديد دليل الوجوب فان قيل الاية انما دلت
على ان مخالف الامر مامور بالحذر ولا دلالة في ذلك
على وجوبه الا بتقدير كون الامر للوجوب وهو عين
المتنازع فيه قلنا هذا الامر للايجاب والالزام
قطعا اذ لا معنى لندب الحذر عن العذاب او اباحته
ومع التنزل فلا اقل من دلالته على حسن الحذر
ولا ريب انه انما يحسن عند قيام المقتضي للعذاب اذ لو لم
يوجد المقتضي لكان الحذر عنه سفها وعبثا وذلك
محال على الله سبحانه واذا ثبت وجود المقتضي ثبت
ان الامر للوجوب لان المقتضي للعذاب هو مخالفة
الواجب لا المندوب فان قيل هذا الاستدلال منه

على ان المراد بمخالفة الامر ترك المامور به وليس كذلك
بل المراد بها حمله على ما يخالفه بان يكون للوجوب او
الندب فيحمل على غيره قلنا المتبادر الى الفهم من المخالفة
هو ترك الامتثال والاتيان بالمامور به واما المعنى
الذي ذكرتموه فبعيد عن الفهم غير متبادر عند اطلاق
اللفظ فلا يصار اليه الا بدليل وكا نها في الاية
اعتبرت متضمنة معنى الاعراض فعديت بعن فان قيل
قوله في الاية عن امره مطلق فلا يعم والمدعى افادته
للوجوب في جميع الاوامر بطريق العموم قلنا نعم فانه
المصدر عند عدم العهد للعموم مثل ضرب زيد
واكل عمرو وايد ذلك جواز الاستثناء منه فانه يصح
ان يقع في الاية فليحذر الذين يخالفون عن امره الا
الامر الفلاني على ان الاطلاق كاف في المطلوب
اذ لو كان حقيقة في غير الوجوب ايضا لم يحسن الذم
والوعيد والتهديد على مخالفة مطلق الامر الرابع

قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون فانه سبحانه وتعالى
ذمهم على مخالفتهم للامر ولولا انه للوجوب لم يتوجه
الذم وقد اعترض اولا بمنع كون الذم على ترك المامور به
بل على تكذيب الرسل في التبليغ بدليل قوله تعالى
ويل يومئذ للمكذبين وثانيا بان الصيغة تفيد
الوجوب عند انضمام القرينة اليها اجماعا فلعل
الامر بالركوع كان مقترنا بما يقتضي كونه للوجوب
اجيب عن الاول بان المكذبين اما ان يكونوا هم الذين
لم يركعوا عقيب امرهم به او غيرهم فان كان الاول
جاز ان يستحقوا الذم بترك الركوع والويل بواسطة
التكذيب فان الكفار عندنا معاقبون على الفروع
كعقابهم على الاصول وان كانوا غيرهم لم يكن اثبات
الويل لقوم بسبب تكذيبهم منافيا الذم قوم بتركهم
ما امروا به وعن الثاني بانه تعالى رتب الذم بمجرد مخالفة
الامر فدل على ان الاعتبار به لا بالقرينة احتج القائلون

بانه للندب بوجهين احدهما قوله صلى الله عليه وآله
إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم وجه الدلالة
انه رد الاتيان بالمامور به الى مشيتنا وهو معنى الندب
واجيب بالمنع من رده الى مشيتنا وانما رده الى استطاعتنا
وهو معنى الوجوب وثانيهما ان اهل اللغة قالوا لا فارق
بين السؤال والامر الا الرتبة فان رتبة الآمر اعلى
من رتبة السائل والسؤال انما يدل على الندب وكذلك
الامر اذ لو دل الامر على الايجاب لكان بينهما فرق
آخر وهو خلاف ما نقلوه واجيب بان القائل بكون
الامر للايجاب يقول ان السؤال يدل عليه ايضا لان
صيغة افعل عنده موضوعة لطلب الفعل مع المنع من
الترك وقد استعملها السائل فيه لكنه لا يلزم منه
الوجوب اذ الوجوب انما يثبت بالشرع فلذلك
لا يلزم المسؤول القبول وفيه نظر والتحقيق ان النقل
المذكور من اهل اللغة غير ثابت بل صرح بعضهم

بعدم

بعدم صحته القائلين بانه للقدر المشترك ان الصيغة
استعملت تارة في الوجوب كقوله تعالى اقيموا الصلوة
واخرى في الندب كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فان كانت موضوعة
لكل منهما لزم الاشتراك او لاحدهما فقط لزم المجاز
فيكون حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو طلب الفعل
دفعا للاشتراك والمجاز والجواب ان المجاز وان كان مخالفا
للاصل لكن يجب المصير اليه اذا دل الدليل عليه وقد
بينا بالادلة السابقة انه حقيقة في الوجوب بخصوصه
فلا بد من كونه مجازا فيما عداه والا لزم الاشتراك المخالف
للاصل المرجوح بالنسبة الى المجاز اذا تعارضا على ان
المجاز لازم بتقدير وضعه للقدر المشترك ايضا لان
استعماله في كل واحد من المعنيين بخصوصه مجاز حيث
لم يوضع له اللفظ بقيد الخصوصية فيكون استعماله
فيه معها استعمالا في غير ما وضع له فالمجاز لازم في
غير صورة الاشتراك سواء جعل حقيقة او مجازا او للقدر

المشترك ومع ذلك فالتجوز اللازم بتقدير الحقيقة
والمجاز اقل منه بتقدير القدر المشترك لانه في الاول
مختص باحد المعنيين وفي الثاني حاصل فيهما وربما
توهم تساويهما باعتبار ان استعماله في القدر المشترك
على الاول مجاز فيكون مقابلا لاستعماله في المعنى
الآخر على الثاني فيتساويان وليس كما توهم لان الاستعمال
في القدر المشترك ان وقع فعلى غاية الندرة والشذوذ
واين هو من اشتهار الاستعمال في كل من المعنيين وانتشاره
واذا ثبت ان التجوز اللازم على التقدير الاول اقل كان
بالترجيح لو لم يقم عليه الدليل احرى احتج السيد رحمه الله
على انها مشتركة لغة بانه لا شبهة في استعمال صيغة الامر
في الايجاب والندب معا في اللغة والتعارف والقرآن
والسنة وظاهر الاستعمال يقتضي الحقيقة وانما يعدل
عنها بدليل قال وما استعمال اللفظة الواحدة في الشيئين
او الاشياء الا كاستعمالها في الشيء الواحد في الدلالة

على الحقيقة واحتج على كونها حقيقة في الوجوب بالنسبة
الى العرف الشرعي بحمل الصحابة كل امر ورد في القرآن
او السنة على الوجوب وكان يناظر بعضهم بعضا
في مسائل مختلفة ومتى اورد احدهم على صاحبه امرا من
الله سبحانه او من رسوله لم يقل صاحبه هذا امر والامر
يقتضي الندب او الوقف بين الوجوب والندب بل
اكتفوا في اللزوم والوجوب بالظاهر وهذا معلوم
ضرورة من عاداتهم ومعلوم ايضا ان ذلك من شأن
التابعين لهم وتابعي التابعين فطال ما اختلفوا و
تناظروا فلم يخرجوا عن القانون الذي ذكرناه وهذا
يدل على قيام الحجة عليهم بذلك حتى جرت عادتهم و
خرجوا عما يقتضيه مجرد وضع اللغة في هذا الباب قال
رحمه الله واما اصحابنا معشر الامامية فلا يختلفون
في هذا الحكم الذي ذكرناه وان اختلفوا في احكام هذه
الالفاظ في موضع اللغة ولم يحملوا قط ظواهر هذه

الالفاظ الا على ما بيناه ولم يتوقفوا على الادلة وقد
بينا فى مواضع من كتبنا ان اجماع اصحابنا حجة والجواب
عن احتجاجه الاول انا قد بينا ان الوجوب هو المتبادر
من اطلاق الامر عرفا ثم ان تجرد استعمالها فى الندب
لا يقتضى كونه حقيقة ايضا بل يكون مجازا لوجود امارته
وكونه خيرا من الاشتراك وقوله ان استعمال اللفظ الواحد
فى الشيئين والاشياء كاستعمالها فى الشى الواحد فى
الدلالة على الحقيقة انما يصح اذا تساوت نسبة اللفظ
الى الشيئين والاشياء فى الاستعمال اما مع التفاوت
بالتبادر وعدمه او بما اشبه هذا من علامات الحقيقة
والمجاز فلا وقد بينا ثبوت التفاوت واما احتجاجه
على انه فى العرف الشرعى للوجوب فيحقق ما ادعيناه اذ
الظاهر ان حملهم له على الوجوب انما هو لكونه له لغة ولان
تخصيص ذلك بعرفهم يستدعى تغيير اللفظ عن موضوعه اللغوى
وهو مخالف للاصل هذا ولا يذهب عليك ان ما ادعاه

فى اول الحجة استعمال الصيغة للوجوب والندب فى القرآن
والسنة مناف لما ذكره من حمل الصحابة كل امر ورد فى
القران او السنة على الوجوب فتامل احتج الذاهبون
الى التوقف بانه لو ثبت كونه موضوعا لشى من المعانى
لثبت بدليل واللازم منتف لان الدليل اما العقل
ولا مدخل له واما النقل وهو اما الاحاد وهو لا يفيد
العلم او التواتر والعادة تقضى بامتناع عدم الاطلاع
على المتواتر ممن يبحث ويجتهد فى الطلب فكان الواجب
ان لا يختلف فيه والجواب منع الحصر فان ههنا قسما اخر
وهو ثبوته بالادلة التى قدمناها ومرجعها الى تتبع
مظان استعمال اللفظ والامارات الدالة على المقصود به
عند الاطلاق حجة من قال بالاشتراك بين ثلثة اشيا
استعماله فيها على حد ما سبق فى احتجاج السيد على
الاشتراك بين شيئين والجواب الجواب وحجة القائل
بانه للقدر المشترك بين الثلثة وهو الاذن كحجة من قال

بانه لمطلق الطلب وهو القدر المشترك بين الوجوب
والندب وجوابها كجوابها واحتج من زعم انها مشتركة
بين الامور الاربعة بنحو ما تقدم في احتجاج من قال
بالاشتراك وجوابه مثل جوابه فائدة يستفاد من تضاعيف
احاديثنا المروية عن الائمة عليهم السلام ان استعمال
صيغة الامر في الندب كان شايعا في عرفهم بحيث
صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ
لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي فيشكل التعلق
في اثبات وجوب امر بمجرد ورود الامر به منهم عليهم السلام
اصل الحق ان صيغة الامر بمجردها لا اشعار فيها
بوحدة ولا تكرار وانما تدل على طلب الماهية وخالف في
ذلك قوم فقالوا بافادتها التكرار ونزلوها منزلة
ان يقول افعل ابدا واخرون فجعلوها للمرة من غير زيادة
عليها وتوقف جماعة فلم يدروا لايهما هي لنا ان المتبادر
من الامر طلب ايجاد حقيقة الفعل والمرة والتكرار خارجان

عن حقيقة كالزمان والمكان ونحوهما فكما ان قول
القائل اضرب غير متناول للمكان ولا الزمان ولا الة
يقع بها الضرب كذلك غير متناول للعدد في كثرة ولا
قلة نعم لما كان اقل ما يمتثل به الامر هو المرة لم يكن بد
من كونها مرادة ويحصل بها الامتثال لصدق الحقيقة
التي هي المطلوبة بالامر بها وتقرير اخر وهو ان القطع
بان المرة والتكرار من صفات الفعل اعني المصدر كا
القليل والكثير لانك تقول اضرب ضربا قليلا
او كثيرا او مكررا او غير مكرر فتقيده بصفات المختلفة
ومن المعلوم ان الموصوف بالصفات المتقابلة لا دلالة
له على خصوصية شيء منها ثم انه لا خفاء في انه ليس
المفهوم من الامر الا طلب ايجاد الفعل اعني المعنى المصدري
فيكون معنى اضرب مثلا طلب ضرب ما فلا يدل على
صفة الضرب من تكرار او مرة او نحو ذلك وما يقال من ان
هذا انما يدل على عدم افادة الامر الوحدة او التكرار

بالمادة فلم لا يدل عليهما بالصيغة فجوابه انا قد بينا ان
مدلول الصيغة بمقتضى حكم التبادر في طلب ايجاد الفعل
واين هذا عن الدلالة على الوحدة او التكرار احتج الاولون
بوجوه احدها انها لو لم يكن للتكرار لما تكرر الصوم
والصلوة وقد تكررا قطعا والثاني ان النهي يقتضي التكرار
فكذلك الامر قياسا عليه بجامع اشتراكهما في الدلالة
على الطلب والثالث ان الامر بالشيء نهي عن ضده و
النهي يمنع عن المنهي عنه دايما فيلزم التكرار في المامور
به والجواب عن الاول المنع من الملازمة اذ لعل التكرار
انما فهم من دليل اخر سلمنا لكنه معارض بالحج فانه
قد امر به ولا تكرار وعن الثاني من وجهين احدها
انه قياس في اللغة وهو باطل وان قلنا بجوازه في الاحكام
وثانيهما ببيان الفارق فان النهي يقتضي انتفاء الحقيقة
وهو انما يكون بانتفائها في جميع الاوقات والامر
يقتضي اثباتها وهو يحصل بمرة وايضا التكرار في الامر مانع

من فعل

من فعل غير المامور به بخلافه في النهي اذ التروك يجتمع
وتجامع كل فعل وعن الثالث بعد تسليم كون الامر
بالشيء نهيا عن ضده او تخصيصه بالضد العام وارادة
الترك منه منع كون النهي الذي في ضمن الامر مانعا
عن المنهي عنه دايما بل يتفرع على الامر الذي هو في
ضمنه فان كان ذلك دايما فدايما وان كان في وقت ففي
وقت مثلا الامر بالحركة دائما يقتضي المنع من السكون
دائما والامر بالحركة في ساعة يقتضي المنع عن السكون فيها
لا دايما واحتج من قال بالمرة بانه اذا قال السيد لعبده
ادخل الدار فدخلها مرة عد ممتثلا عرفا ولو كان
للتكرار لما عد والجواب انه انما صار ممتثلا لان المامور به
وهو الحقيقة حصل بالمرة لا لان الامر ظاهر في المرة
بخصوصها اذ لو كان كذلك لم يصدق الامتثال فيما
بعدها ولا ريب في شهادة العرف بانه لو اتى بالفعل
مرة ثانية او ثالثة لعد ممتثلا واتيا بالمامور به وما

ذلك الا لكونه موضوعا للقدر المشترك بين الوحدة
والتكرار وهو طلب ايجاد الحقيقة وذلك يحصل بايهما
وقع واحتج المتوقفون بمثل ما مر من انه لو ثبت لثبت
بدليل والعقل لا مدخل له والآحاد لا يفيد العلم
والتواتر يمنع الخلاف والجواب على سنن ما سبق
بمنع حصر الدليل فيما ذكر فان سبق المعنى الى الفهم من اللفظ
امارة وضعه له وعدمه دليل على عدمه وقد بينا
انه لا يتبادر من الامر الا طلب ايجاد الفعل وذلك
كاف في اثبات مثله اصل ذهب الشيخ ره وجماعة الى
ان الامر المطلق يقتضي الفور والتعجيل فلو اخر المكلف
عصى وقال السيد المرتضى رض عنه انه مشترك بين الفور
والتراخي فيتوقف في تعيين المراد منه على دلالة تدل
على ذلك وذهب جماعة منهم المحقق ابو القاسم ابن
سعيد والعلامة رحمهما الله الى انه لا يدل على الفور
ولا على التراخي بل على مطلق الفعل وايهما حصل كان

مجزيا

مجزيا وهذا هو الاقوى لنا نظير ما تقدم في التكرار
من ان مدلول الامر طلب حقيقة الفعل والفور و
التراخي خارجان عنها وان الفور والتراخي من صفات
الفعل فلا دلالة له عليهما حجة القول بالفور امور
ستة الاول ان السيد اذا قال لعبده اسقني فاخر العبد
السقي من غير عذر عد عاصيا وذلك معلوم من العرف ولولا
افادته الفور لم يعد من العصاة واجيب عنه بان ذلك
انما يفهم من القرينة لان العادة قاضية بان طلب السقي
انما يكون عند الحاجة اليه عاجلا ومحل النزاع ما يكون
الصيغة فيه مجردة الثاني انه تعالى ذم ابليس لعنه الله
على ترك السجود لآدم عليه السلام بقوله سبحانه ما منعك
ان لا تسجد اذ امرتك ولو لم يكن الامر للفور لم يتوجه
عليه الذم ولكان له ان يقول انك لم تامرني بالبدار
وسوف اسجد والجواب ان الذم باعتبار كون الامر مقيدا
بوقت معين ولم يات بالفعل فيه والدليل على التقييد

قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي
فقعوا له ساجدين الثالث انه لو شرع التاخير
لوجب ان يكون الى وقت معين واللازم منتف
اما الملازمة فلانه لولاه لكان الى اخر ازمنة الامكان
اتفاقا ولا يستقيم لانه غير معلوم والجهل به يستلزم
تكليف المحال اذ يجب على المكلف ان لا يوخر الفعل
عن وقته مع انه لا يعلم ذلك الوقت الذى كلف با
المنع عن التاخير عنه واما انتفاء اللازم فلانه ليس في
الامر اشعار بتعيين الوقت ولا عليه دليل من
خارج والجواب من وجهين احدهما النقض بما لو
صرح بجواز التاخير اذ لا نزاع في امكانه وثانيهما
انه انما يلزم تكليف المحال لو كان التاخير متعينا
اذ يجب تعريف الوقت الذى يوخر اليه واما اذا
كان جائزا فلا لتمكنه من الامتثال بالمبادرة فلا
يلزم التكليف بالمحال الرابع قوله تعالى وسارعوا الى
مغفرة

مغفرة من ربكم فان المراد بالمغفرة سببها وهو فعل
المامور به لا حقيقتها لانها فعل الله سبحانه فيستحيل
مسارعة العبد اليها وح فيجب المسارعة الى فعل المامور به
وقوله تعالى فاستبقوا الخيرات فان فعل المامور به من
الخيرات فيجب الاستباق اليه وانما يتحقق المسارعة
والاستباق بان يفعل بالفور واجيب بان ذلك
محمول على افضلية المسارعة والاستباق لا على وجوبهما
والا لوجب الفور فلا يتحقق المسارعة والاستباق
لانهما انما يتصوران في الموسع دون المضيق الا يرى
انه لا يقال لمن قيل له صم غدا فصام انه سارع اليه
واستبق والحاصل ان العرف قاض بان الاتيان بالمامور
به في الوقت الذى لا يجوز تاخيره عنه لا يسمى مسارعة
واستباقا فلا بد من حمل الامر في الايتين على الندب
والا كان مفاد الصيغة فيهما منافيا لما يقتضيه المادة
وذلك ليس بجائز فتامل الخامس ان كل مخبر كالقائل

زيد قائم وعمرو عالم وكل منشئ كالقائل هي طالق وانت
حر انما يقصد الزمان الحاضر وكذلك الامر الحاضر فالحاقه بالاعم
الاغلب وجوابه اما اولا فبانه قياس في اللغة لا
تك فيثبت الامر في افادته الفور على غيره من الخبر والانشاء
وبطلانه بخصوصه ظاهر واما ثانيا فبالفرق بينهما
بان الامر لا يمكن توجهه الى الحال اذ الحاصل لا يطلب
بل الى الاستقبال اما مطلقا واما الاقرب الى
الحال الذي هو عبارة عن الفور وكلاهما محتمل فلا
يصار الى الحمل على الثاني الا لدليل السادس ان
النهي يفيد الفور فيفيده الامر لانه طلب مثله
وايضا الامر بالشيء نهي عن اضداده ضده وهو يقتضي
الفور بنحو ما مر في التكرار اتفاقا وجوابه يعلم من الجواب
السابق فلا يحتاج الى تقريره احتج السيد ره بان الامر
قد يرد في القران واستعمال اهل اللغة ويراد به الفور
وقد يرد ويراد به التراخي وظاهر استعمال اللفظة

اللفظ

اللفظ في شيئين يقتضي انها حقيقة فيهما ومشتركة بينهما
وايضا فانه يحسن بلا شبهة ان يستفهم المامور مع فقد
العلامات (العادات) والامارات هل اريد منه التعجيل او
التاخير والاستفهام لا يحسن الا مع الاحتمال في
اللفظ والجواب ان الذي يتبادر من اطلاق الامر ليس
الا طلب الفعل واما الفور والتراخي فانما يفهمان
من لفظه بالقرينة ويكفي في حسن الاستفهام كونه
موضوعا للمعنى الاعم اذ قد يستفهم من افراد المتواطي لشيوع
التجوز به عن احدهما فيقصد بالاستفهام رفع الاحتمال
ولهذا يحسن فيما نحن فيه ان يجاب بالتخيير بين الامرين
حيث يراد المفهوم من حيث هو من دون ان يكون فيه
خروج عن مدلول اللفظ ولو كان موضوعا لكل واحد
منهما بخصوصه لكان في ارادة التخيير بينهما منه خروج عن
ظاهر اللفظ وارتكاب للتجوز ومن المعلوم خلافه
فائدة اذا قلنا بان الامر للفور ولم يات المكلف بما

بالمامور به فى اول اوقات الامكان فهل يجب عليه
الاتيان به فى الثانى ام لا فذهب الى كل فريق احتجوا
للاول بان الامر يقتضى كون المامور فاعلا على الاطلاق
وذلك يوجب استمرار الامر وللثانى بان قوله افعل
يجرى مجرى قوله افعل فى الان الثانى من الامر ولو
صرح بذلك لما اوجب الاتيان به فيما بعد هكذا
نقل المحقق والعلامة الاحتجاج ولم يرجحا شيئا
وبنى العلامة الخلاف على ان القول القائل افعل هل
معناه افعل فى الوقت الثانى فان عصيت ففى
الثالث وهكذا او معناه افعل فى الزمن الثانى
من غير بيان حال الزمن الثالث وما بعده فان قلنا
بالاول اقتضى الامر الفعل فى جميع الازمان و
ان قلنا بالثانى لم يقتضيه فالمسئلة لغوية وقد
سبقه الى مثل هذا الكلام بعض العامة وهو وان
كان صحيحا الا انه قليل الجدوى اذ الاشكال انما

هو فى مدرك الوجهين الذين يتخرج عليهما الحكم لا فيهما
وكان الواجب ان يبحث عنه والتحقيق فى ذلك
ان الادلة التى استدلوا بها على ان الامر للفور ليس
مفادها على تقدير تسليمها متحدا بل منها ما يدل على
ان الصيغة بنفسها تقتضيه وهو اكثرها ومنها ما لا
يدل على ذلك وانما يدل على وجوب المبادرة الى
امتثال الاوامر وهو الايات المامور فيها بالمسارعة
والاستباق فمن اعتمد فى استدلاله على الاولى ليس
له عن القول بسقوط الوجوب حيث يمضى اول وقت
الامكان مفر لان ارادة الوقت الاول على ذلك
التقدير بعض مدلول صيغة الامر فكان بمنزلة ان يقول
اوجبت عليك الامر الفلانى فى اول اوقات الامكان
ويصير من قبيل الموقت ولا ريب فى فواته بفوات
وقته ومن اعتمد على الاخيرة فله ان يقول بوجوب
الاتيان بالفعل فى الثانى لان الامر اقتضى باطلاقه

وجوب الاتيان بالمامور به في اي وقت كان والمبادرة
المسارعة والاستمرار لم يصير موقتا وانما اقتضى وجوب
المبادرة بحيث يعصي المكلف بمخالفته ينفي مفاد الامر
الاول فينبغي ح القول بسقوط الوجوب **اصل**
الاكثرون على ان الامر بالشيء مطلقا يقتضي ايجاب
ما لا يتم الا به شرطا كان وسببا او غيرهما مع كونه
مقدورا وفصل بعضهم فوافق في السبب وخالف
في غيره فقال بعدم وجوبه واشتهرت حكاية هذا القول
عن المرتضى رضي الله عنه وكلامه في الذريعة والشافي غير
مطابق للحكاية ولكنه يوهم ذلك في بادي الراي حيث
حكى فيهما عن بعض العامة اطلاق القول بان الامر بالشيء
امر بما لا يتم الا به وقال ان الصحيح في ذلك التفصيل بانه
ان كان الذي لا يتم الشيء الا به سببا فالامر بالمسبب
يجب ان يكون امرا به وان كان غير سبب وانما هو
مقدمة للفعل وشرط فيه لم يجب ان يعقل من مجرد

الامر

الامر انه امر به ثم اخذ في الاحتجاج لما صار اليه
وقال في جملته ان الامر ورد في الشريعة على ضربين
احدهما يقتضي ايجاب الفعل دون مقدماته كالزكوة
والحج فانه لا يجب علينا ان نكتسب المال ونحصل النصاب
ونتمكن من الزاد والراحلة والضرب الاخر يجب فيه
مقدمات الفعل كما يجب هو في نفسه وهو الصلوة
وما يجري مجراها بالنسبة الى الوضوء فاذا انقسم الامر
في الشرع الى قسمين فكيف نجعلهما قسما واحدا وفرق
في ذلك بين السبب اذ مع وجود السبب لا بد من وجود
المسبب الا ان يمنع مانع وصح ان يكلفنا الفعل بشرط وجود
الفعل بخلاف مقدمات الافعال فانه يجوز ان يكلفنا
الصلوة بشرط ان يكون قد يكلفنا الطهارة كما في الزكوة
والحج وبنى على هذا في الشافي نقض استدلال المعتزلة
له بوجوب نصب الامام على الرعية بان اقامة الحدود
واجبة ولا يتم الا به وهذا كما تراه ينادي بالمغايرة

وغيره مما نحن فيه ان يوجب علينا السبب
المسبب بشرط اتفاقا وجوده

للمعنى المعروف في كتب الاصول المشهورة لهذا الاصل وما
اختاره السيد فيه محل تامل وليس التعرض لتحقيق حاله
هنا بمهم فلنعد على البحث في المعنى المعروف والحق ان حكم
السبب فيه انه ليس محل خلاف يعرف بل ادعى بعضهم
فيه الاجماع وان القدرة غير حاصلة مع المسببات
فيبعد تعلق التكليف بها وحدها بل قد قيل ان الوجوب
في الحقيقة لا يتعلق بالمسببات لعدم تعلق القدرة
بها اما مع عدم الاسباب فلامتناعها واما معها
فلكونها لازمة لا يمكن تركها فحيثما يرد امر متعلق
ظاهرا بمسبب فهو في الحقيقة متعلق بالسبب فالواجب
حقيقة هو وان كان في الظاهر وسيلة له وهذا
الكلام عندي منظور فيه لان المسببات وان كانت
القدرة لا تتعلق بها ابتداء لكنها تتعلق بها بتوسط الاسباب
وهذا القدر كاف في جواز التكليف بها ثم ان انضمام
الاسباب ~~وهذا القدر كاف في جواز التكليف بها~~

ثم

ثم ان انضمام الاسباب اليها في التكليف يرفع ذلك
الاستبعاد المدعى في حال الانفراد ومن ثم حكى
بعض الاصوليين القول بعدم الوجوب فيه عن بعض
ولكنه غير معروف وعلى كل حال فالذي اراه ان البحث
في السبب قليل الجدوى لان تعليق الامر بالمسبب تام
واثر الشك في وجوبه هين واما غير السبب فان الاكثر
عليه فالاقرب عندي فيه قول المفصل لنا انه
ليس لصيغة الامر دلالة على ايجابه بواحدة من الثلث
وهو ظاهر ولا يمتنع عند العقل تصريح الامر بانه
غير واجب والاعتبار الصحيح بذلك شاهد ولو كان
الامر مقتضيا لوجوبه لامتنع التصريح بنفيه احتجوا
بانه لو لم يقتض الوجوب في غير السبب ايضا للزم اما
تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن كونه واجبا
والتالي بقسميه باطل بيان الملازمة انه مع انتفاء الوجوب
كما هو المفروض يجوز تركه وح فان بقي ذلك الواجب

واجبا للزم تكليف ما لا يطاق اذ حصوله حال عدم ما
يتوقف عليه ممتنع وان لم يبق واجبا خرج الواجب
المطلق عن كونه واجبا مطلقا وبيان بطلان كل من
قسمي اللازم ظ وايضا فان العقلاء لا يرتابون في ذم
تارك المقدمة مطلقا وهو دليل الوجوب والجواب
عن الاول بعد القطع ببقاء الوجوب ان المقدور كيف
يكون ممتنعا والبحث انما هو في المقدور وتاثير الايجاب
في القدرة غير معقول والحكم بجواز الترك هنا عقلي
لا شرعي لان الخطاب به عبث فلا يقع من الحكيم و
اطلاق القول فيه يوهم ارادة المعنى الشرعي فينكر و
جواز تحقق الحكم العقلي هنا دون الشرعي يظهر بالتامل
وعن الثاني منع كون الذم على ترك المقدمة وانما هو
على ترك الفعل المامور به حيث لا ينفك عن تركها
اصل الحق ان الامر بالشيء على وجه الايجاب لا يقتضي
النهي عن ضده الخاص لا لفظا ولا معنى واما العام

فقد

فقد يطلق ويراد به احد الاضداد الوجودية لا بعينه
وهو راجع الى الخاص بل هو عينه في الحقيقة فلا
يقتضي النهي عنه ايضا وقد يطلق ويراد به الترك وعلى هذا
الامر يدل على النهي عنه بالتضمن وقد كثر الخلاف في هذا
الاصل واضطرب كلامهم في بيان محله من المعاني المذكورة
للضد فمنهم من جعل النزاع في الضد العام بمعناه المشهور اعني
الترك وسكت عن الخاص ومنهم من اطلق لفظ الضد ولم
يبين المراد منه ومنهم من قال ان النزاع انما هو في الضد
الخاص واما العام بمعنى الترك فلا خلاف فيه اذ لو لم
يدل الامر بالشيء على النهي عنه لخرج الواجب عن كونه
واجبا وعندي في هذا نظر لان النزاع ليس منحصرا في
اثبات الاقتضاء ونفيه ليرتفع في الضد العام باعتبار
استلزام نفي الاقتضاء فيه خروج الواجب عن كونه
واجبا بل الخلاف واقع على القول بالاقتضاء في انه هل هو
عينه او يستلزمه كما ستسمعه وهذا النزاع ليس ببعيد

عن الضد العام بل هو اليه اقرب ثم ان محصل الخلاف هنا انه
ذهب قوم الى ان الامر بالشيء عين النهي عن ضده في
المعنى وآخرون الى انه يستلزمه وهم بين مطلق للاستلزام
ومصرح بثبوته لفظا وفصل بعضهم فنفى الدلالة لفظا
واثبت اللزوم معنى مع تخصيصه لمحل النزاع بالضد الخاص
لنا على عدم الاقتضاء في الخاص لفظا انه لو دل لكانت
بواحدة من الثلث وكلها منتفية اما المطابقة فلان
مفاد الامر لغة وعرفا هو الوجوب على ما سبق تحقيقه
وحقيقة الوجوب ليست الا رجحان الفعل مع المنع من
الترك وليس هذا معنى النهي عن الضد الخاص ضرورة واما
التضمن فلان جزءه هو المنع من الترك ولا ريب في
مغايرته للاضداد الوجودية المعبر عنها بالخاص واما
الالتزام فلان شرطها اللزوم العقلي او العرفي ونحن
نقطع بان تصور معنى صيغة الامر لا يحصل منه الانتقال
الى تصور الضد الخاص فضلا عن النهي عنه ولنا على انتفائه

معنى

معنى ما سنبينه من ضعف متمسك مثبتيه مع عدم قيام
دليل صالح سواه عليه ولنا على الاقتضاء في العام بمعنى
الترك ما علم من ان ماهية الوجوب مركبة من امرين احدهما
المنع من الترك فصيغة الامر الدالة على الوجوب دالة على
النهي عن الترك بالتضمن وذلك واضح واحتج الذاهبون
الى انه عين النهي عن الضد بانه لو لم يكن نفسه لكان اما
مثله او ضده او خلافه واللازم باقسامه باطل
بيان الملازمة ان كل متغايرين اما ان يكونا متساويين
في الصفات النفسية اولا والمراد بالصفة النفسية ما لا يفتقر
اتصاف الذات بها الى تعقل امر زائد كالانسانية
للانسان ويقابلها المعنوية المفتقرة الى تعقل امر زائد
كالحدوث والتحيز فان تساويا فيها فمثلان كسوادين
وبياضين والا فاما ان يتنافيا بانفسهما بان يمتنع اجتماعهما
في محل واحد بالنظر الى ذاتيهما اولا فان تنافيا كذلك
فضدان كالسواد والبياض والا فخلافان كالسواد و

الحلاوة ووجه انتفاء اللازم باقسامه انهما لو كانا ضدين
او مثلين لم يجتمعا في محل واحد وهما مجتمعان ضرورة
انه يتحقق في الحركة الامر بها والنهي عن السكون الذي هو
ضدها ولو كانا خلافين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الآخر
لان ذلك حكم الخلافين كاجتماع السواد وهو خلاف الحلاوة
مع الحموضة فكان يجوز ان يجتمع الامر بالشيء مع ضد النهي
عن ضده وهو الامر بضده لكن ذلك محال اما لانهما نقيضان
اذ يعد افعل هذا وافعل ضده امرا متناقضا كما يعد فعله
وفعل ضده خبرا متناقضا واما لانه تكليف بغير الممكن
وانه محال **والجواب** ان كان المراد بقولهم الامر بالشيء طلب
لترك ضده على ما هو حاصل المغني انه طلب لفعل ضد ضده
الذي هو نفس الفعل المامور به فالنزاع لفظي لرجوعه الى
تسمية فعل المامور به تركا للضد وتسميته طلبه نهيا وطريق
ثبوته النقل لغة ولم يثبت ولو ثبت فحاصله ان الامر بالشيء
له عبارة اخرى كالاحجية نحو انت وابن اخت خالتك

منه

ومثله لا يليق ان يدون في كتب العلماء وان كان المراد انه
طلب للكف عن ضده منعنا ما زعموا انه لازم للخلافين وهو
اجتماع كل منهما مع ضد الآخر لان الخلافين قد يكونان متلازمين
فيستحيل فيهما ذلك اذ اجتماع احد المتلازمين مع الشيء يوجب
اجتماع الآخر معه فيلزم اجتماع كل مع ضد الآخر وهو محال
وقد يكونان ضدين لامر واحد كالنوم للعلم والقدرة
فاجتماع كل مع ضد الآخر يستلزم اجتماع الضدين **حجة**
القائلين بالاستلزام وجهان **الوجه الاول** ان حرمة
النقيض جزء من ماهية الوجوب فاللفظ الدال على الوجوب
يدل على حرمة النقيض بالتضمن واعترض بعضهم عن اخذ
المدعي الاستلزام واقتضاء الدليل التضمن بان الكل يستلزم
الجزء وهو كما ترى واجيب بانهم ان ارادوا بالنقيض الذي
هو جزء من ماهية الوجوب الترك فليس من محل النزاع في شيء
اذ لا خلاف في ان الدال على الوجوب دال على الوجوب
دال على المنع من الترك والا لخرج الواجب عن كونه واجبا

وان ارادوا احد الاضداد الوجودية فليس بصحيح اذ مفهوم
الوجوب ليس بزائد على رجحان الفعل مع المنع من الترك واين
هو من ذاك وانت اذا احطت خبرا بما حكيناه في بيان
محل النزاع علمت ان هذا الجواب لا يخلو عن نظر لجواز كون
الاحتجاج لاثبات كون الاقتضاء على سبيل الاستلزام
في مقابلة من ادعى انه عين النهي لا على اصل الاقتضاء وما
ذكر في الجواب انما يتم على الثاني فالتحقيق ان يردد في الجواب
بين الاحتمالين فيكتفى بالقبول على الاول مع حمل الاستلزام
على التضمن ويرد بما ذكر في هذا الجواب على
الثاني ان الامر الايجاب طلب فعل يذم على تركه اتفاقا
ولا ذم الا على فعل لانه المقدور وما هو ههنا الا
الكف عنه او فعل ضده وكلاهما ضد للفعل والذم بايهما
كان يستلزم النهي عنه اذ لا ذم بما لم ينه عنه لانه معناه
والجواب المنع من انه لا ذم الا على فعل بل قد يذم على انه
لم يفعل سلمنا لكنا نمنع تعلق الذم بفعل الضد بل نقول

هو متعلق

هو متعلق بالكف ولا نزاع لنا في النهي عنه واعلم ان بعض
اهل العصر حاول جعل القول بالاستلزام منحصرا في المعنوي
فقال المحقق انه من قال بان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده
لا يقول بانه لازم عقلي له بمعنى انه لا بد عند الامر من
تعقله وتصوره بل المراد باللزوم العقلي مقابل الشرعي يعني
ان العقل يحكم بذلك اللزوم لا الشرع قال والحاصل انه
اذا امر الامر بفعل فبعد ورود ذلك الامر منه يلزم ان يحرم
ضده والقاضي بذلك هو العقل فالنهي عن الضد لازم له
بهذا المعنى وهذا النهي ليس خطابا اصليا حتى يلزم تعقله
بل انما هو خطاب تبعي كالامر بمقدمة الواجب اللازم من
الامر بالواجب اذ لا يلزم ان يتصوره الامر هذا كلامه
وانت اذا تاملت كلام القوم رايت ان هذا التوجيه انما
يمشي في قليل من العبارات التي اطلق فيها الاستلزام واما
الاكثرون فكلامهم صريح في ارادة اللزوم باعتبار الدلالة
اللفظية فحكمه على الكل بارادة المعنى الذي ذكره تعسف مجتنب

بل غير بينة **واحتج** المفصلون على انتفاء الاقتضاء
لفظا بمثل ما ذكرناه في برهان ما اخترناه وعلى ثبوته معنى
بوجهين احدهما ان فعل الواجب الذي هو المامور به
لا يتم الا بترك ضده وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب
فيجب ترك فعل ضد الخاص وهو معنى النهي عنه وجوابه
يعلم مما سبق اتفاقا انا نمنع وجوب ما لا يتم الواجب الا به
مطلقا بل نخص ذلك بالسبب وقد تقدم والثاني ان فعل
الضد الخاص مستلزم لترك المامور به وهو محرم قطعا فيحرم
الضد ايضا لان مستلزم المحرم محرم والجواب ان اريد ثم
بالاستلزام الاقتضاء والعلية منعنا المقدمة الاولى
وان اريد ثم مجرد عدم الانفكاك في الوجود الخارجي على
سبيل التجوز منعنا الاخيرة وتنقيح البحث ان الملزوم اذا كان
علة للازم لم يبعد كون تحريم اللازم مقتضيا لتحريم الملزوم
نحو ما ذكر في توجيه اقتضاء ايجاب المسبب ايجاب السبب
فان العقل يستبعد تحريم المعلول من دون تحريم العلة وكذا

اذا كانا

اذا كانا معلولين لعلة واحدة فان انتفاء التحريم في احد
المعلولين يستدعي انتفاءه في العلة فيختص المعلول الاخر
الذي هو المحرم بالتحريم من دون علته واما اذا انتفت العلية
بينهما والاشتراك في العلة فلا وجه لاقتضاء تحريم اللازم
تحريم الملزوم اذ لا ينكر العقل تحريم احد الامرين المتلازمين
اتفاقا مع عدم تحريم الاخر وقصارى ما يتخيل ان
تضاد الاحكام باسرها يمنع من اجتماع حكمين منها في
الامرين متلازمين اتفاقا ويدفعه ان المستحيل انما هو اجتماع
الضدين في موضع واحد على ان ذلك لو اثر لثبت قول
الكعبي بانتفاء المباح لما هو مقرر من ان ترك الحرام لا بد ان
يتحقق في ضمن فعل من الافعال ولا ريب في وجوب ذلك
الترك فلا يجوز ان يكون الفعل المتحقق في ضمنه مباحا لانه
لازم للترك ويمتنع اختلاف المتلازمين في الحكم وشناعة
هذا الحكم غير خفية ولهم في رده وجوه في بعضها تكلف حيث
ضايقهم القول بوجوب ما لا يتم الواجب الا به لكنهم ان

ان الترك الواجب لا يتم الواجب الا بفعل من الافعال فيكون
واجبا مخيرا والتحقيق في رده انه مع وجود الصارف عن الحرام
لا يحتاج الترك الى شيء من الافعال وانما هي من لوازم الوجود
حيث نقول بعدم بقاء الاكوان واحتياج الباقي الى المؤثر
وان قلنا بالبقاء والاستغناء جاز خلو المكلف من كل
فعل فلا يكون هناك الا الترك واما مع انتفاء الصارف
وتوقف الامتثال على فعل منها للعلم بانه لا يتحقق الترك ولا
يحصل الا مع فعله من يقول بوجوب ما لا يتم الواجب
الا به مطلقا يلتزم بالوجوب في هذا الفرض ولا ضير فيه كما
اشار اليه بعضهم ومن لا يقول به فهو في سعة من هذا و
غيره اذا تمهد هذا فاعلم انه ان كان المراد باستلزام الضد
الخاص لترك المامور به انه لا ينفك عنه وليس بينهما علية
ولا مشاركة في علة فقد عرفت ان القول بتحريم الملزوم
ح لتحريم اللازم لا وجه له وان كان المراد انه علة فيه
ومقتض له فهو مم لما هو بين من ان العلة في الترك المذكور

انما هي

انما هي وجود الصارف عن فعل المامور به وعدم الداعي
اليه وذلك مستمر مع فعل الاضداد الخاصة فلا يتصور صدورها
ممن جمع شرايط التكليف مع انتفاء الصارف الا على سبيل
الالجاء والتكليف معه ساقط وهكذا القول بتقدير ان
يراد بالاستلزام اشتراكهما في العلة فانه مم ايضا لظهور
ان الصارف الذي هو العلة في الترك ليس علة لفعل الضد
نعم هو مع ارادة الضد من جملة ما يتوقف عليه فعل الضد
فاذا كان واجبا كان مما لا يتم الواجب الا به واذ قد
اثبتنا سابقا عدم وجوب غير السبب من مقدمة الواجب
فلا حكم فيهما بواسطة ما هما مقدمة له لكن الصارف باعتبار
اقتضائه ترك المامور به يكون منهيا عنه كما قد عرفت فاذا
اتى به المكلف عوقب عليه من تلك الجهة وذلك لا ينافي
التوصل به الى الواجب فيحصل ويصح الاتيان بالواجب الذي
هو احد اضداده الخاصة ويكون النهي متعلقا بتلك المقدمة
ومعلولها لا بالضد المصاحب للمعلول وحيث رجع

حاصل البحث ههنا الى البناء على وجوب ما لا يتم الواجب
الا به وعدمه فلو رام الخصم التعلق بما بحثناه عليه بعد
تقريبه بنوع من التوجيه كان يقول لو لم يكن الضد منهيا
عنه لصح فعله وان كان واجبا موسعا لكنه لا يصح في
الواجب الموسع لان فعل الضد يتوقف على وجود الصارف
عن الفعل المامور به وهو محرم قطعا فلو صح مع ذلك
فعل الواجب الموسع لكان هذا الصارف واجبا باعتبار
كونه مما لا يتم الواجب الا به فيلزم اجتماع الوجوب والتحريم
في امر واحد شخصي ولا ريب في بطلانه لدفعناه بان صحة
البناء على وجوب ما لا يتم الواجب الا به تقتضي تمامية
الوجه الاول من الحجة فلا يحتاج الى هذا الوجه الطويل على ان
الذي يقتضيه التدبر في وجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا
على القول به انه ليس على حد غيره من الواجبات والا لكان
اللازم في نحو ما اذا وجب الحج على النائي وقطع المسافة او بعضها
على وجه منهي عنه ان لا يحصل الامتثال ح فيجب عليه

اعادة

اعادة السعي بوجه سائغ لعدم صلاحية الفعل المنهي عنه
للامتثال كما سياتي بيانه وهم لا يقولون بوجوب
الاعادة قطعا فعلم ان الوجوب فيها انما هو للتوصل بها
الى الواجب ولا ريب انه بعد الاتيان بالفعل المنهي عنه
يحصل التوصل فيسقط الوجوب لانتفاء غايته اذا عرفت ذلك
فنقول الواجب الموسع كالصلوة مثلا يتوقف حصوله بحيث
يتحقق به الامتثال على ارادته وكراهة ضده فاذا قلنا بوجوب
ما يتوقف عليه الواجب كانت تلك الارادة وهاتيك
الكراهة واجبتين فلا يجوز تعلق الكراهة بالضد الواجب
لان كراهته محرمة فيجتمع ح الوجوب والتحريم في شيء واحد شخصي
وهو بط كما سيجيء لكن قد عرفت ان الوجوب في مثله انما هو
للتوصل الى ما لا يتم الواجب الا به فاذا فرض ان المكلف
عصى وكره ضدا واجبا حصل له التوصل الى المطلوب فيسقط
ذلك الوجوب لفوات الغرض عنه كما علم من مثال الحج ومن
هنا يتجه ان يق بعدم اقتضاء الامر للنهي عن الخاص وان قلنا

بوجوب ما لا يتم الواجب الا به اذ كون وجوبه للتوصل
يقتضي اختصاصه بحالة امكانه ولا ريب انه مع وجود
الصارف عن الفعل الواجب وعدم الداعي لا يمكن التوصل
فلا معنى لوجوب المقدمة ح وقد علمت ان وجود الصارف
وعدم الداعي مستمران مع الاضداد الخاصة وايضا فحجة القول
بوجوب المقدمة على تقدير تسليمها انما تنهض دليلا على
الوجوب في حال كون المكلف مريدا للفعل المتوقف عليها
كما لا يخفى على من اعطاها حق النظر وح فاللازم في قوله عدم
وجوب ترك الضد الخاص في حال عدم ارادة الفعل المتوقف
عليه من حيث كونه مقدمة له فلا يتم الاستناد في الحكم
بالاقتضاء اليه وعليك بامعان النظر في هذا المباحث
فاني لا اعلم احدا حام حولها اصل المشهور بين اصحابنا
ان الامر بالشيئين او الاشياء على وجه التخيير تقتضي ايجاب الجميع
لكن تخييرا بمعنى انه لا يجب الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع
وايها فعل كان واجبا بالاصالة وهو اختيار جمهور المعتزلة

وقالت

وقالت الاشاعرة الواجب واحد لا بعينه ويتعين بفعل
المكلف قال العلامة ره ونعم ما قال الظاهر انه لا خلاف بين
القولين في المعنى لان المراد بوجوب الكل على البدل انه لا يجوز
للمكلف الاخلال بها اجمع ولا يلزمه الجمع بينها وله الخيار في تعيين
ايها شاء والقائلون بوجوب واحد لا بعينه عنوا به هذا
فلا خلاف معنوي بينهم نعم هنا مذهب تبرء كل واحد
من المعتزلة والاشاعرة منه ونسبه كل منهم الى صاحبه و
اتفقا على فساده وهو ان الواجب واحد معين عند الله
تعالى غير معين عندنا الا ان الله تعالى يعلم ان ما يختاره
المكلف هو ذلك المعين عنده تعالى ثم انه اطال الكلام في
البحث عن هذا القول وحيث كان بهذه المثابة فلا فائدة
لنا مهمة في اطالة القول في توجيهه ورده ولقد احسن
المحقق ره حيث قال بعد نقل الخلاف في هذه المسئلة وليست
المسئلة كثيرة الفائدة اصل الامر بالفعل في وقت يفضل
عنه جائز عقلا واقع على الاصح ويعبر عنه بالواجب الموسع

كصلوة الظهر مثلا وبه قال اكثر الاصحاب كالمرتضى والشيخ
والمحقق والعلامة وجمهور المحققين من العامة وانكر ذلك
قوم لظنهم انه يؤدي الى جواز ترك الواجب ثم انهم افترقوا
على ثلثة مذاهب احدها ان الوجوب فيما ورد من الاوامر
التي ظاهرها ذلك مختص باول الوقت وهو الظاهر من كلام
الشيخ ره على ما ذكره العلامة وثانيها انه مختص باخر الوقت
ولكن لو فعل في اوله كان جاريا مجرى تقديم الزكوة فيكون
نفلا يسقط بها الفرض وثالثها انه مختص بالاخر واذا فعل
في الاول وقع مراعى فان بقي المكلف على صفات التكليف تبين
ان ما اتى به كان واجبا وان خرج عن صفات المكلفين
كان نفلا وهذان القولان لم يذهب اليهما احد من طائفتنا
وانما هما لبعض العامة والحق تساوي جميع اجزاء الوقت
في الوجوب بمعنى ان للمكلف الاتيان به في اول الوقت ووسطه
واخره وفي اي جزء اتفق ايقاعه كان واجبا بالاصالة
من غير فرق بين بقائه على صفة التكليف وعدمه ففي الحقيقة

يكون راجعا

يكون راجعا الى الواجب المخير وهل يجب البدل وهو
العزم على اداء الفعل في ثاني الحال اذا اخره عن اول
الوقت ووسطه قال السيد المرتضى نعم واختاره
الشيخ ره على ما حكاه المحقق عنه وتبعهما السيد ابو
المكارم ابن زهرة والقاضي سعد الدين بن البراج و
جماعة من المعتزلة والاكثرون على عدم الوجوب ومنهم
المحقق والعلامة وهو الاقرب فيحصل مما اخترناه في
المقام دعويان لنا على الاولى منهما ان الوجوب مستفاد
من الامر وهو مقيد بجميع الوقت لان الكلام فيما هو كذلك
وليس المراد من تطبيق اجزاء الفعل باجزاء الوقت بان يكون
الجزء الاول من الفعل منطبقا على الجزء الاول من الوقت والاخير
على الاخير فان ذلك باطل اجماعا ولا تكراره في اجزائه بان ياتي
بالفعل في كل جزء يسعه من اجزاء الوقت وليس في الامر تعرض
لتخصيصه باول الوقت واخره ولا بجزء من اجزائه المعينة قطعا
بل ظاهره ينفي التخصيص ضرورة دلالته على تساوي نسبة الفعل

الى اجزاء الوقت فيكون القول بالتخصيص بالاول والاخر تحكما
باطلا وتعين القول بوجوبه على التخيير في اجزاء الوقت ففي اي
جزء اداه فقد اداه في وقته وايضا لو كان الوجوب مختصا
بجزء معين فان كان اخر الوقت كان المصلي للظهر مثلا في
غيره مقدما الصلوة على الوقت فلا يصح كما لو صلاها
قبل الزوال وان كان اوله كان المصلي في غيره قاضيا
فيكون بتاخيره له عن وقته عاصيا كما لو اخر الى وقت
العصر وهما خلاف الاجماع ولنا على القاضي ان الامر ورد
بالفعل وليس فيه تعرض للتخيير بينه وبين العزم بل ظاهره
ينفي التخيير ضرورة كونه دالا على وجوب الفعل بعينه ولم
يقم على وجوب العزم دليل غيره فيكون القول به ايضا تحكما
الوجوب بجزء معين احتج الوجوب العزم بانه لو جاز ترك
الفعل في اول الوقت او وسطه من غير بدل لم ينفصل عن
المندوب فلا بد من ايجاب البدل ليحصل التميز بينهما وحيث
يجب فليس هو غير العزم للاجماع على عدم بدلية غيره وبانه

امتثال الفعل

يثبت في الفعل والعزم حكم خصال الكفارة وهو انه لو اتى
باحدهما اجزء ولو اخل بهما عصى وذلك معنى وجوب احدهما
فيثبت والجواب عن الاول ان الانفصال عن المندوب ظ
تمام فان اجزاء الوقت في الواجب الموسع باعتبار تعلق
الامر بكل واحد منها على سبيل التخيير يجري مجرى الواجب
المخير ففي اي جزء اتفق ايقاع الفعل فهو قائم مقام ايقاعه
في الاجزاء البواقي فكما ان حصول الامتثال في المخير بفعل
واحدة من الخصال لا يخرج ما عداها عن وصف الوجوب
التخييري كذلك ايقاع الفعل في الجزء الاوسط او الاخير من
الوقت في الموسع لا يخرج ايقاعه في الاول منه مثلا عن
وصف الوجوب الموسع وذلك ظ بخلاف المندوب فانه
لا يقوم مقامه حيث يترك شيء وهذا كاف في الانفصال
وعن الثاني انا نقطع بان الفاعل للصلوة مثلا ممتثل باعتبار
كونها صلوة بخصوصها لا لكونها احد الامرين الواجبين
تخييرا اعني الفعل والعزم فلو كان ثم تخيير بينهما لكان الامتثال

بها من حيث انها احدهما على ما هو مقرر في الواجب التخييري
وانه فالاثم الحاصل على الاخلال بالعزم على تقدير تسليمه
ليس لكون المكلف مخيرا بينه وبين الصلوة فهو يكون كخصال
الكفارة بل لان العزم على فعل كل واجب اجمالا حيث
يكون الالتفات اليه اثم بطريق الاجمال وتفصيلا عند كونه
متذكرا له بخصوصه حكم من احكام الايمان يثبت مع
ثبوت الايمان سواء دخل وقت الواجب ولم يدخل
فهو واجب مستمر عند الالتفات الى الواجبات اجمالا
او تفصيلا فليس وجوبه على سبيل التخيير بينه وبين الصلوة
واعلم ان بعض الاصحاب توقف في وجوب العزم على الوجه
الذي ذكر وله وجه وان كان الحكم به مشهورا في كلامهم و
ربما استدل بتحريم العزم على ترك الواجب لكونه عزما
على الحرام فيجب العزم على الفعل لعدم انفكاك المكلف من
هذين العزمين حيث لا يكون غافلا ومع الغفلة لا
يكون مكلفا وهو كما ترى احتج من خص الوجوب
باول

باول الوقت ان الفضلة في الوقت ممتنعة لادائها الى جواز
ترك الواجب فيخرج عن كونه واجبا وح فاللازم صرف
الامر الى جزء معين من الوقت فاما الاول او الاخير لانتفاء
القول بالواسطة ولو كان هو الاخير لما خرج عن
العهدة باداته في الاول وهو بط اجماعا فتعين ان
يكون هو الاول والجواب اما عن امتناع الفضلة في الوقت
فقد اتضح مما حققناه انفا فلا نطيل باعادته واما عن
تخصيص الوجوب بالاول فبانه لو تم لما جاز تاخيره عنه
وهو باطل ايض كما تقدمت الاشارة اليه واحتج من علق
الوجوب باخر الوقت بانه لو كان واجبا في الاول لعصى بتاخيره
لانه ترك للواجب وهو الفعل في الاول ولكن التالي بط
بالاجماع فكذا المقدم وجوابه منع الملازمة والسند ظ
مما تقدم فان اللزوم المدعى انما يتم لو كان الفعل في
الاول واجبا على التعيين وليس كذلك بل وجوبه على سبيل
التخيير وذلك بان الله تعالى اوجب عليه ايقاع الفعل في

ذلك الوقت ومنعه من اخلائه عنه وسوغ له الاتيان
به في اي جزء شاء منه فان اختار المكلف ايقاعه في اوله
او وسطه او اخره فقد فعل الواجب وكما ان جميع الخصال
في الواجب المخير يتصف بالوجوب على معنى انه لا يجوز
الاخلال بالجميع ولا يجب الاتيان بالجميع بل للمكلف اختيار
ما شاء منها فكذا هنا لا يجب عليه ايقاع الفعل في
الجميع ولا يجوز له اخلاء الجميع عنه والتعيين مفوض اليه ما دام
الوقت متسعا فاذا تضيق تعين عليه الفعل وينبغي ان
يعلم ان بين التخيير في الموضعين فرقا من حيث ان متعلقه
في الخصال الجزئيات المختلفة الحقايق وفي ما نحن فيه
الجزئيات المتفقة الحقيقة فان الصلوة المؤداة مثلا
في جزء من اجزاء الوقت مثل المؤداة في كل جزء من الاجزاء
الباقية والمكلف مخير بين هذه الاشخاص المتخالفة
بتشخصاتها المتماثلة بالحقيقة وقيل بل الفرق ان التخيير
هنا بين جزئيات الفعل وههنا في اجزاء الوقت

والامر هل

والامر هل اصل الحق ان تعليق الامر بل مطلق الحكم
على شرط يدل على انتفائه عند انتفاء الشرط وهو مختار اكثر المحققين
ومنهم الفاضلان وذهب السيد المرتضى الى انه لا يدل
الا بدليل منفصل وتبعه ابن زهرة وهو قول جماعة من
العامة لنا ان قول القائل اعط زيدا درهما ان اكرمك
يجري في العرف مجرى قولنا الشرط في اعطائه اكرامك
والمتبادر من هذا انتفاء الاعطاء عند انتفاء الاكرام
قطعا بحيث لا يكاد ينكره عند مراجعة الوجدان فيكون
في الاول ايضا هكذا واذا ثبت الدلالة على هذا المعنى عرفا
ضممنا الى ذلك مقدمة اخرى سبق التنبيه عليها وهي اصالة
عدم النقل فيكون كذلك لغة احتج السيد بان تاثير الشرط
هو تعلق الحكم به وليس يمتنع ان يخلفه وينوب منابه
شرط اخر يجري مجراه ولا يخرج عن ان يكون شرطا الا
ترى ان قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم يمنع من
قبول الشاهد الواحد حتى ينضم اليه اخر فانضمام الثاني

الى الاول شرط فى القبول ثم نعلم ان ضم امراتين الى الشاهد
الاول يقوم مقام الثانى ثم نعلم بدليل ان ضم اليمين الى
الواحد يقوم مقامه ايظ فنيابة بعض الشروط عن بعض اكثر
من ان يحصى واحتج موافقوه مع ذلك بانه لو كان انتفاء
الشرط مقتضيا لانتفاء ما علق عليه لكان قوله تعالى ولا تكرهوا
فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا دالا على عدم تحريم
الاكراه حيث لا يردن التحصن وليس كذلك بل هو حرام
مط والجواب عن الاول انه اذا علم وجود ما يقوم مقامه كما
فى المثال الذى ذكره لم يكن ذلك الشرط وحده شرطا بل
الشرط احدهما فيتوقف انتفاء المشروط على انتفائهما
معا لان مفهوم احدهما لا يعدم الا بعدمهما وان
لم يعلم له بدل كما هو مفروض البحث كان الحكم مختصا به ولزم
من عدمه عدم المشروط للدليل الذى ذكرناه وعن
الثانى بوجوه احدها ان ظاهر الاية يقتضى عدم تحريم
الاكراه اذا لم يردن التحصن لكن لا يلزم من عدم التحريم

بجوز

ثبوت الاباحة اذ انتفاء الحرمة قد يكون بطريان الحل
وقد يكون لامتناع وجود متعلقها عقلا لان السالبة
تصدق بانتفاء المحمول تارة وبعدم الموضوع اخرى و
الموضوع هنا منتف لانهن اذا لم يردن التحصن فقد اردن
البغاء ومع ارادتهن البغاء يمتنع اكراههن عليه فان الاكراه
هو حمل الغير على ما يكرهه وحيث لا يكون كارهًا
يمتنع تحقق الاكراه فلا يتعلق به الحرمة وثانيها ان
التعليق بالشرط انما يقتضى انتفاء الحكم عند انتفائه اذا
لم يظهر للشرط فائدة اخرى ويجوز ان يكون فائدته فى
الاية المبالغة فى النهى عن الاكراه يعنى انهن اذا اردن
العفة فالمولى احق بارادتها وان الاية نزلت فيمن
يردن التحصن ويكرههن المولى على الزنا وثالثها ان سلمنا
ان الاية تدل على انتفاء حرمة الاكراه بحسب الظاهر نظرا
الى الشرط لكن الاجماع القاطع عارضه ولا ريب ان الظاهر
يدفع بالقاطع اصل واختلفوا فى اقتضاء التعليق

على صفة نفي الحكم عند انتفائها فانتبه قوم وهو الظاهر من
كلام الشيخ وجنح اليه الشهيد في الذكرى ونفاه السيد و
المحقق والعلامة وكثير من الناس وهو الاقرب لنا انه لو دل
لكانت احدى الثلاث وهي باسرها منتفية اما الملازمة
فبينة لان دلالة الالفاظ على المعاني ليس الا باحد هذه
الثلثة واما انتفاء اللازم فظاهر بالنسبة الى المطابقة والتضمن
اذ نفي الحكم عن غير محل الوصف ليس عين اثباته فيه ولا
جزءه ولانه لو كان كذلك لكانت الدلالة بالمنطوق
لا بالمفهوم والخصم معترف بفساده واما بالنسبة
الى الالتزام فلانه لا ملازمة في الذهن ولا في
العرف بين ثبوت الحكم عند صفة كوجوب الزكوة
في السائمة مثلا وانتفائه عند اخرى كعدم وجوبها
في المعلوفة احتجوا بانه لو ثبت الحكم مع انتفاء الصفة
لعري تعليقه عليها عن الفائدة وجرى مجرى قولك
الانسان الابيض لا يعلم الغيوب والاسود اذ الم

لم يبصر والجواب المنع من الملازمة فان الفائدة غير
منحصرة فيما ذكرتموه بل هي كثيرة منها شدة الاهتمام
ببيان حكم محل الوصف اما لاحتياج السامع الى بيانه
كان يكون للسائمة مثلا دون غيرها او لدفع توهم
عدم تناول الحكم له كما في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم
خشية املاق فانه لولا التصريح بالخشية لامكن ان يتوهم
جواز القتل معها فدل بذكرها على ثبوت التحريم عندها
ايضا ومنها ان يكون المصلحة مقتضية لاعلام حكم الصفة
بالنص وما عداها بالبحث والفحص ومنها وقوع السؤال
عن محل الوصف دون غيره فيجاب على طبقه او تقدم بيان
حكم الغير لنحو هذا من قبل واعترض بان الخصم انما يقول
باقتضاء التخصيص بالوصف نفي الحكم عن غير محله اذا لم
تظهر للتخصيص فائدة سواه فحيثما يتحقق ما ذكرتموه من
الفوائد من محل النزاع في شيء وجوابه ان المدعي عدم
صورة لا يحتمل فائدة من تلك الفوائد وذلك كاف في

الاستغناء عن اقتضاء النفي الذي صرتم اليه صونا لكلام
البلغاء عن التخصيص لا لفائدة اذ مع احتمال فائدة منها يحصل
الصون ويتأدى ما لا بد في الحكم منه فيحتاج اثبات
ما سواها الى دليل واما تمثيلهم في الحجة بالابيض والاسود
فلا نم ان المقتضي لاستهجانه هو علم انتفاء الحكم فيه عند
عدم الوصف وانما هو كونه بيانا للواضحات اصلا
والاصح ان التقييد بالغاية يدل على مخالفة ما بعدها
لما قبلها وفاقا للاكثر المحققين وخالف في ذلك السيد
رضي الله عنه فقال تعليق الحكم بغاية انما يدل على ثبوته
الى تلك الغاية وما بعدها يعلم انتفاؤه او اثباته بدليل
اخر ووافقه على هذا بعض العامة لنا ان قول القائل
صوموا الى الليل معناه اخر وجوب الصوم مجيء الليل ولو
فرض ثبوت الوجوب بعد مجيئه لم يكن الليل اخرا وهو
خلاف المنطوق احتج السيد ره بنحو ما سبق في الاحتجاج
على نفي دلالة التخصيص بالوصف حتى انه قال من فرق بين

تعليق الحكم

تعليق الحكم بصفة وتعليقه بغاية فليس معه الا الدعوى
وهو كالمناقض لفرقه بين الامرين لا فرق بينهما فان
قال فاي معنى لقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل اذا كان
ما بعد الليل يجوز ان يكون فيه صوم قلنا واي معنى لقوله
عليه السلام في سائمة الغنم الزكوة والمعلوفة مثلها فان
قيل لا يمتنع ان يكون المصلحة في ان تعلم ثبوت الزكوة في
السائمة بهذا النص ويعلم ثبوتها في المعلوفة بدليل اخر
قلنا لا يمتنع فيما علق بغاية تصور الصوم المقيد بكون
اخره الليل مثلا عن عدمه في الليل بحاله فهنا كما
علمت وصبالغة السيد ره في التسوية بينهما لا وجه لها بل التحقيق
ما ذكره بعض الافاضل من انه اقوى دلالة من التعليق بالشرط
ولهذا قال بدلالته كل من قال بدلالة الشرط وبعض
من لم يقل بها اصلا قال اكثر مخالفينا ان الامر بالفعل المشروط
جائز وان علم الامر انتفاء شرطه وربما تعدى بعض متأخريهم
فاجازه وان علم المامور ايضا مع نقل كثير منهم الاتفاق

على منعه وشرط اصحابنا في جوازه مع انتفاء الشرط
كون الآمر جاهلا بالانتفاء كأن يأمر السيد عبده بالفعل
في غد مثلا ويتفق موته قبله فان الامر هنا جائز باعتبار
عدم العلم بانتفاء الشرط ويكون مشروطا ببقاء العبد
الى الوقت المعين واما مع علم الآمر كامر الله تعالى زيدا
بصوم غد وهو يعلم موته فيه فليس بجائز وهو الحق لكن لا
تعجل اليوم عن البحث بما ترى وان تكثر ايرادها في كتب
القوم وسيظهر لك سرها قلته وانما لم اعدل عنها
ابتداء قصدا الى مطابقة دليل الخصم لما يعنون به
الدعوى حيث جعله على الوجه الذي حكيناه ولقد
اجاد علم الهدى حيث تنحى عن هذا المسلك واحسن
التأدية عن اصل المطلب فقال وفي الفقهاء والمتكلمين
من يجوز ان يامر الله تعالى بشرط ان لا يمنع ان يقدره
ويزعمون انه يكون مامورا بذلك مع المنع وهذا
غلط لان الشرط انما يحسن فيمن لا يعلم العواقب ولا

طريق

طريق له الى علمها فاما العالم بالعواقب وباحوال
المكلف فلا يجوز ان يامره بشرط قال والذي يبين
ذلك ان الرسول ص لو اعلمنا ان زيدا لا يتمكن من الفعل
في وقت مخصوص قبح منا ان نامره بذلك لا محالة
وانما حسن دخول الشرط فيما يصح فيه العلم ولنا اليه
طريق نحو حسن الفعل لانه مما يصح ان نعلمه وكون
المامور متمكنا لا يصح ان يعلم عقلا فاذا فقد المخبر
فلا بد من الشرط ولا بد من ان يكون احدنا في امره
يحصل في حكم الظان بتمكن من نامره بالفعل مستقبلا
ويكون الظن في ذلك قائما مقام العلم وقد ثبت ان
الظن يقوم مقام العلم اذا تعذر العلم فاما مع حصوله
فلا يقوم مقامه واذا كان القديم تعالى عالما بتمكن
من يتمكن وجب ان يوجه الامر نحوه دون من يعلم
انه لا يتمكن فالرسول ص حاله كحالنا اذا اعلمنا الله
تعالى حال من نامره فعند ذلك نامره بلا شرط قلت هذه

الجملة التي افادها السيد ره كافية في تحرير المقام وافية
باثبات مذهب المختار فلا غرو ان نقلناها بطولها
واكتفينا بها عن اعادة الاحتجاج على ما صرنا اليه
احتج المجوزون بوجوه الاول لو لم يصح التكليف بما علم
عدم شرطه لم يعص احد واللازم باطل بالضرورة من الدين
وبيان الملازمة ان كل ما لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه
واقلها ارادة المكلف لفعل المكلف به فلا معصية الثاني لو لم يصح
لم يعلم احد انه مكلف واللازم باطل اما الملازمة فلانه
مع الفعل وبعده ينقطع التكليف وقبله لا يعلم لجواز
ان لا يوجد شرط من شروطه فلا يكون مكلفا الا انه
قد حصل له العلم قبل الفعل اذا كان الوقت متسعا و
اجتمعت الشرايط عند دخول الوقت وذلك كاف في تحقق
التكليف لانا نقول نحن نفرض الوقت المتسع زمنا زمنا ونردد
في كل جزء فانه مع الفعل فيه وبعده ينقطع وقبل الفعل
يجوز ان لا يبقى بصفة التكليف في الجزء الاخر فلا يعلم

حصول

حصول الشرط الذي هو بقاؤه بالصفة فيه فلا يعلم التكليف
واما بطلان اللازم فبالضرورة الثالث لو لم يصح لم يعلم
ابراهيم وجوب ذبح ولده لانتفاء شرطه عند وقته
وهو عدم النسخ وقد علم والا لم يقدم على ذبح ولده
ولم يحتج الى فداء الرابع كما ان الامر يحسن لمصالح تنشأ
من المامور به كذلك يحسن لمصالح تنشاء من نفس الامر و
موضع النزاع من هذا القبيل فان المكلف من حيث عدم
علمه بامتناع فعل المامور به ربما يوطن نفسه على الامتثال
فيحصل له اللطف في الآخرة وفي الدنيا الانزجار
عن القبيح الاترى ان السيد قد يستصلح بعض عبيده
باوامر ينجزها عليه مع عزمه على نسخها امتحانا له والانسان
قد يقول لغيره وكلتك في بيع عبدي مثلا مع علمه بانه سيعزله
اذا كان غرضه امتحان الوكيل وامتحانه في امر العبيد والجواب
عن الاول ظ مما حققه السيد ره اذ ليس نزاعنا في مطلق شرط
الوقوع وانما هو في الشرط الذي يتوقف عليه تمكن المكلف شرعا

وقد نبه على امتثال الامر وليست الارادة منه قطعا والملازمة ممنوعة
انما يتم بتقدير كونها منه وح فتوجه المنع عليها جلي وعن الثاني المنع
ببطلان اللازم وادعاء الضرورة فيه مكابرة وبهتان وقد ذكر
السيد رضي الله عنه في تتمته تنقيح المقام ما يتضح به سند
هذا المنع فقال ولهذا نذهب الى انه لا يعلم بانه مامور با
الفعل الا بعد تقضي الوقت وخروجه فيعلم انه كان مامورا
به وليس اذا لم يعلم قطعا انه مامور ان يسقط عنه وجوب
التحرز لانه اذا جاء وقت الفعل وهو صحيح سليم فهذه امارة
يغلب معها الظن ببقائه فوجب ان يتحرز من ترك الفعل
والتقصير فيه ولا يتحرز من ذلك الا بالشروع في الفعل و
الابتداء به ولذلك مثال في العقل وهو ان المشاهد للسبع
من بعد مع تجويزه ان يخترم السبع قبل ان يصل اليه يلزمه
التحرز عنه كما ذكرناه ولا يجب اذا لزمه التحرز ان يكون عالما
ببقاء السبع وتمكنه من الاضرار فهذا كلام جيد ما عليه في
توجيه المنع من مزيد وبه يظهر الجواب عن استدلال بعضهم

على حصول

على حصول العلم بالتكليف قبل الفعل بانعقاد الاجماع على
وجوب الشروع فيه بنية الفرض اذ يكفي في وجوب نية
الفرض غلبة الظن بالبقاء والتمكن حيث لا سبيل الى القطع
فلا دلالة على حصول العلم وعن الثالث بالمنع من تكليف ابرهيم
بالذبح الذي هو فري الاوداج بل كلف بمقدماته كالاضجاع
وتناول المدية وما يجري مجرى ذلك والدليل على هذا قوله تعالى
وناديناه ان يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا فاما جزعه عليه السلام
فلاشفاقه من ان يؤمر بعد مقدمات الذبح به نفسه لجريان
العادة بذلك واما الفداء فيجوز ان يكون عما ظن انه سيؤمر به
من الذبح او عن مقدمات للذبح زيادة على ما فعله ولم يكن
قد امر بها اذ لا يجب في الفدية ان يكون من جنس المفدي
وعن الرابع انه لو سلم لم يكن الطلب هناك للفعل لما قد
علم من امتناعه بل للعزم على الفعل والانقياد اليه والامتثال
وليس النزاع فيه بل في نفس الفعل واما ما ذكر من المثال فانما
يحسن لمكان التوصل الى تحصيل العلم بحال العبد والوكيل وانه

ممتنع في حقه تعالى اصل الاقرب عندي ان نسخ مدلول
الامر وهو الوجوب لا يبقى معه الدلالة على الجواز بل يرجع
الى الحكم الذي كان قبل الامر وبه قال العلامة في النهاية و
بعض المحققين من العامة وقال اكثرهم بالبقاء وهو مختار
في التهذيب لنا ان الامر انما يدل على الجواز بالمعنى الاعم
اعني الاذن في الفعل فقط وهو قدر مشترك بين الوجوب و
الندب والاباحة والكراهة فلا يتقوم الا بما فيها من القيود
ولا تدخل له ولا تنضم شيء منها اليه في الوجود فادعاء بقائه
بنفسه بعد نسخ الوجوب غير معقول والقول بانضمام الاذن
في الترك اليه باعتبار دلالته لدفع المنع الذي اقتضاه النسخ
موقوف على كون النسخ متعلقا بالمنع من الترك الذي هو جزء
مفهوم الوجوب دون المجموع وذلك غير معلوم اذ النزاع
في النسخ الواقع بلفظ نسخت الوجوب وذلك وهو كما يحتمل
وبحوه التعلق بالجزء الذي هو المنع من الترك لكون رفعه
كافيا في رفع مفهوم الكل كذلك يحتمل التعلق بالمجموع وبالجزء

الاخر الذي

الاخر الذي هو رفع الحرج عن الفعل كما ذكره البعض و
ان كان قليل الجدوى لكونه في الحقيقة راجعا الى التعلق
بالمجموع احتجوا بان المقتضي للجواز موجود والمانع منه مفقود
فوجب القول بتحققه اما الاول فلان الجواز جزء من
الوجوب والمقتضي للمركب مقتض لاجزائه واما الثاني فلان
الموانع كلها منتفية بحكم الاصل والفرض سوى نسخ الوجوب
وهو لا يصلح للمانعية لان الوجوب ماهية مركبة والمركب يكفي
في رفعه رفع احد اجزائه فيكفي في رفع الوجوب رفع المنع
من الترك الذي هو جزؤه فلا يدل النسخ على ارتفاع الجواز
فان قيل لا نم عدم مانعية نسخ الوجوب لثبوت الجواز لان
الفصل علة لوجود الحصة التي معه من الجنس كما نص عليه جمع
من المحققين فالجواز الذي هو جنس للواجب وغيره لا بد لوجوده
في الواجب من علة هي الفصل له وذلك هو المنع من الترك فرفعه
مقتض لزوال الجواز لان المعلول يزول بزوال علته فيثبت مانعية
النسخ لبقاء الجواز قلنا هذا مردود من وجهين احدهما

ان الخلاف واقع فی کون الفصل علة للجنس فقد انکره بعضهم
وقال انهما معلولان لعلة واحدة وتحقیق ذلک یطلب من
مواضعه وثانیهما انا وان سلمنا کونه علة له فلا نم ان ارتفاعه
مطلقا یقتضی ارتفاع الجنس بل انما یرتفع بارتفاعه اذا لم یخلفه
فصل اخر وکذلک لان الجنس انما یفتقر الی فصل ما ومن البین
ان ارتفاع المنع من الترک مقتض لثبوت الاذن فیه وهو
فصل اخر للجنس الذی هو الجواز والحاصل ان للجواز قیدین
احدهما المنع من الترک والاخر الاذن فیه فاذا زال الاول
خلفه الثانی ومن ههنا ظهر انه لیس المدعی ثبوت الجواز
بمجرد الامر والخبر بالناسخ فجنسه بالاول وفصله بالثانی
ولا ینافی هذا اطلاق القول بانه اذا نسخ الوجوب بقی الجواز
حیث ان ظاهره استقلال الامر به فان ذلک توسع فی العبارة
واکثرهم مصرحون بما قلناه فان قیل لما کان رفع المرکب
یحصل تارة برفع جمیع اجزائه واخری برفع بعضها لم یعلم بقاء
الجواز بعد رفع الوجوب لتساوی احتمالی رفع البعض الذی

تحقق

متحقق معه البقاء ورفع الجمیع الذی یزول معه قلنا الظاهر یقتضی
البقاء لتحقق مقتضیه ولان الاصل استمراره فلا یدفع بالاحتمال
وتوضیح ذلک ان النسخ انما توجه الی الوجوب والمقتضی للجواز
هو الامر فیستصحب الی ان یثبت ما ینافیه وحیث ان رفع
الوجوب یتحقق برفع احد اجزائه لم یبق لنا سبیل الی القطع
بثبوت المنافی فیتم الجواز ظاهرا وهذا معنی ظهور بقائه
والجواب المنع من وجود المقتضی لذلک فان الجواز الذی هو
جزء من ماهیة الوجوب قدر مشترک بینها وبین الاحکام الثلثة ای الندب والاباحة والکراهة
الاخر لا تحقق له بدون انضمام احد قیودها الیه قطعا ولم
یثبت علیة الفصل للجنس لان انحصار الاحکام فی الخمسة
یعد فی الضروریات وح فالشک فی وجود القید یوجب
الشک فی وجود المقتضی وقد علمت ان نسخ الوجوب کما یحتمل
التعلق بالقید فقط اعنی المنع من الترک فیقتضی ثبوت نقیضه
الذی هو قید اخر کذلک یحتمل التعلق بالمجموع فلا یبقی فیه
قید ولا مقید فانضمام القید مشکوک فیه ولا یتحقق معه

وجود المقتضي ولو تشبث الخصم في ترجيح الاحتمال الاول
باصالة عدم تعلق النسخ بالجميع لكان معارضا باصالة عدم
وجود القيد فيتساقطان وبهذا يظهر فساد قولهم في اخر
الحجة ان الطلب يقتضي البقاء لتحقق مقتضيه والاصل استمراره فان
انضمام القيد مما يتوقف عليه وجود المقتضي ولم يثبت اذا
تقرر ذلك فاعلم ان دليل الخصم لو تم لكان دالا على بقاء
الاستحباب لا الجواز فقط كما هو المشهور على السنتهم يريدون
به الاباحة ولا الاعم منه ومن الاستحباب كما يوجد
في كلام جماعة ولا منهما ومن المكروه كما ذهب اليه بعض حتى
انهم لم ينقلوا القول ببقاء الاستحباب بخصوصه عن الاشياء بل
ربما رد ذلك بعضهم نافيا للقايل به مع ان دليلهم على البقاء
كما رايت ينادي بان الباقي هو الاستحباب وتوضيحه
ان الوجوب لما كان مركبا من الاذن في الفعل وكونه راجحا
ممنوعا من تركه وكان رفع المنع من الترك كافيا في رفع
حقيقة الوجوب لاجرم كان الباقي من مفهومه هو الاذن

في الفعل

في الفعل مع رجحانه فاذا انضم اليه الاذن في الترك على ما هو
ما اقتضاه الناسخ تكملت قيود الندب وكان هو الباقي

البحث الثاني في النواهي اصل اختلف الناس في مدلول صيغة
النهي حقيقة على نحو اختلافهم في الامر والحق انها حقيقة في التحريم و
مجاز في غيره لانه المتبادر منها في العرف العام عند الاطلاق
ولهذا يذم العبيد على فعل ما نهاه المولى عنه بقوله لا تفعل
والاصل عدم النقل ولقوله تعالى وما نهيكم عنه فانتهوا اوجب
سبحانه الانتهاء عما نهى الرسول عنه لما ثبت من ان الامر
حقيقة في الوجوب وما وجب الانتهاء عنه فقد حرم فعله
وما يتوهم من ان هذا مختص بمنا هي الرسول وموضع النزاع
هو الاعم فيمكن الجواب عنه بان تحريم ما نهى عنه الرسول
يدل بالفحوى على تحريم ما نهى الله عنه مع ما في احتمال الفصل من
البعد هذا واستعمال النهي في الكراهة شايع في اخبارنا المروية
عن الائمة على نحو ما قلناه في الامر اصل واختلفوا في ان المطلوب
بالنهي ما هو فذهب الاكثرون الى انه هو الكف عن الفعل المنهي

عنه ومنهم العلامة ره في تهذيبه وقال في النهاية المطلوب بالنهي
نفس ان لا يفعل وحكى انه قول جماعة كثيرة وهذا هو الاقوى
لنا ان تارك المنهي عنه كالزنا مثلا يعد في العرف ممتثلا
ويمدحه العقلاء على انه لم يفعل من دون نظر الى تحقق الكف
عنه بل لا يكاد يخطر الكف ببال اكثرهم وذلك دليل على ان
متعلق التكليف ليس هو الكف والا لم يصدق الامتثال ولا
يحسن المدح على مجرد الترك احتجوا بان النهي تكليف ولا تكليف
الا بمقدور للمكلف ونفي الفعل يمتنع ان يكون مقدورا له
لكونه عدما اصليا والعدم الاصلي سابق على القدرة وحاصل
قبلها وتحصيل الحاصل محال والجواب المنع من انه غير مقدور
لان نسبة القدرة الى طرفي الوجود والعدم متساوية فلو لم
يكن نفي الفعل مقدورا لم يكن ايجاده مقدورا اذ تاثير صفة
القدرة في الوجود فقط وجوب لا قدرة فان قيل لا بد
للقدرة من اثر عقلا والعدم لا يصلح اثرا لانه نفي محض
وايضا فالاثر لا بد ان يستند الى المؤثر ويتجدد به والعدم

سابق

سابق مستمر فلا يصلح اثرا للقدرة المتاخرة قلنا العدم انما يجعل
اثرا للقدرة باعتبار استمراره وعدم الصلاحية لهذا الاعتبار
في حيز المنع وذلك لان القادر يمكنه ان لا يفعل فيستمر وان
يفعل فلا يستمر فاثر القدرة انما هو الاستمرار المقارن لها
وهو مستند اليها ويتجدد بها **اصل** قال السيد المرتضى
رضي الله عنه وجماعة منهم العلامة في احد قوليه ان النهي
كالامر في عدم الدلالة على التكرار بل هو محتمل له وللمرة
وقال قوم بافادته الدوام والتكرار وهو القول الثاني
للعلامة رحمه الله اختاره في تهذيبه ونقله عن الاكثر واليه اذهب
لنا ان النهي يقتضي منع المكلف من ادخال ماهية الفعل وحقيقته
في الوجود وهو انما يتحقق بالامتناع من ادخال كل فرد من
افرادها فيه اذ مع ادخال فرد منها يصدق ادخال تلك الماهية
في الوجود لصدقها به ولهذا اذا نهى السيد عبده عن فعل
فانتهى مدة كان يمكنه ايقاع الفعل فيها ثم فعل عد في العرف
عاصيا مخالفا لسيده وحسن منه عقابه وكان عند العقلاء

مذموما بحيث لو اعتذر بذهاب المدة التي يمكنه الفعل فيها
وهو تارك وليس لهي السيد معينا ولغيرها لم يقبل ذلك
منه وبقي الذم بحاله وهذا مما يشهد به الوجدان احتجوا
بانه لو كان للدوام لما انفك عنه وقد انفك عنه فان الحائض
نهيت عن الصلوة والصوم ولا دوام وبانه ورد للتكرار
كقوله تعالى ولا تقربوا الزنى وبخلافه كقول الطبيب لا
تشرب اللبن ولا تاكل اللحم والاشتراك والمجاز خلاف
الاصل فيكون حقيقة في القدر المشترك وبانه يصح تقييده
بالدوام ونقيضه عن غير تكرار ولا نقض فيكون حقيقة
في القدر المشترك والجواب عن الاول ان كلامنا في النهي المطلق
وذلك مختص بوقت الحيض وعن الثاني ان عدم الدوام
في مثل قول الطبيب انما هو للقرينة كالمرض في المثال و
لولاه لكان المتبادر هو الدوام على انك قد عرفت في نظيره
سابقا ان ما قرره بجعل الوضع للقدر المشترك اعني
استعمال
في الاعم
لزوم المجاز والاشتراك لا دوام عليهم من حيث ان الا

في خصوص

في خصوص المعينين يصير مجازا فلا يتم لهم الاستدلال به
وعن الثالث ان التجوز جائز والتاكيد واقع في الكلام
مستعمل بحيث يفيد بخلاف الدوام يكون قرينة للمجاز و حيث
يؤتى بما يوافقه يكون تاكيدا فائدة لما اثبتنا كون النهي
للدوام والتكرار وجب القول بانه للفور لان الدوام
يستلزمه ومن نفى كونه للتكرار نفى الفورية والوجه في
ذلك واضح اصل الحق امتناع توجه الامر والنهي الى شيء
واحد ولا نعلم في ذلك مخالفا من اصحابنا ووافقنا عليه
كثير ممن خالفنا واجازه قوم وينبغي تحرير محل النزاع اولا
فنقول الوحدة تكون بالجنس وبالشخص فالاول يجوز فلك
فيه بان يؤمر بفرد وينهى عن فرد كالسجود لله تعالى وللشمس والقمر
وربما منعه مانع لكنه شديد الضعف شاذ والثاني اما ان
يتحد فيه الجهة او يتعدد فان اتحدت بان يكون الشيء الواحد
من الجهة الواحدة مامورا به منهيا عنه فذلك مستحيل قطعا
وقد يجيزه بعض من جوز تكليف المحال فيهم الله تعالى ومنعه بعض

المجيز من نظر الى ان هذا ليس تكليفا بالمحال بل هو محال في نفسه
لان معناه الحكم بان الفعل يجوز تركه ولا يجوز ان تعددت
الجهة فان كان للفعل جهتان يتوجه اليه الامر من احديهما
والنهي من الاخرى فهو محل البحث وذلك كالصلوة في الدار
المغصوبة يؤمر بها من حيث جهة كونها صلوة وينهى عنها
من حيث كونها غصبا فمن احال اجتماعهما ابطلها ومن
اجازه صححها لنا ان الامر طلب لايجاد الفعل والنهي طلب
لعدمه فالجمع بينهما في امر واحد ممتنع وتعدد الجهة غير مجد مع
اتحاد المتعلق اذ الامتناع انما نشأ من لزوم اجتماع
المتنافيين في شيء واحد وذلك لا يندفع الا بتعدد
المتعلق بحيث يعد في الواقع امرين هذا مامور به وذلك
منهي عنه ومن البين ان التعدد في الجهة لا يقتضي ذلك بل
الوحدة باقية معه قطعا فالصلوة في الدار المغصوبة وان
تعددت فيها جهة الامر والنهي لكن المتعلق الذي هو الكون
متحد فلو صحت لكان مامورا به من حيث انه احد الاجزاء

المامور بها

المامور بها للصلوة ومنهيا عنه باعتبار انه بعينه الكون في الدار
المغصوبة فيجتمع فيه الامر والنهي وهو متحد وقد بينا امتناعه
فتعين بطلانها احتج المخالف بوجهين الاول ان السيد اذا
امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان مخصوص
ثم خاطه في ذلك المكان فانا نقطع بانه مطيع عاص لجهتي الامر
بالخياطة والنهي عن الكون والثاني لو امتنع الجمع لكان
باعتبار اتحاد متعلق الامر والنهي اذ لا مانع سواه اتفاقا
واللازم باطل اذ لا اتحاد في المتعلقين فان متعلق الامر الصلوة
ومتعلق النهي الغصب وكل منهما يتعقل انفكاكه عن الاخر
وقد اختار المكلف جمعهما مع امكان عدمه ولا يخرجهما
عن حقيقتهما اللتين هما متعلقا الامر والنهي حتى لا يبقيا حقيقتين
مختلفتين فيتحد المتعلق والجواب عن الاول ان الظاهر في المثال
المذكور ارادة تحصيل خياطة الثوب باي وجه اتفق سلمنا
لكن المتعلق فيه مختلف فان الكون ليس جزء من مفهوم الخياطة
بخلاف الصلوة سلمنا لكن نمنع كونه مطيعا والحال هذه ودعوى

حصول القطع بتلك في حيز المنع حيث لا يعلم ارادة الخياطة كيفما
اتفقت وعن الثاني ان مفهوم الغصب وان كان مغايرا لحقيقة
الصلوة الا ان الكون الذي هو جزء لها بعض جزئياته اذ هو مما
يتحقق به فاذا اوجد المكلف الغصب بهذا الكون صار متعلقا
للنهي ضرورة ان الاحكام انما تتعلق بالكليات باعتبار
وجودها فالفرد الذي يتحقق به الكلي هو الذي يتعلق به
الحكم حقيقة وهكذا نقول في جهة الصلوة فان الكون المامور به
فيها وان كان كليا لكنه انما يراد باعتبار الوجود فمتعلق
الامر في الحقيقة انما هو الفرد الذي يوجد منه ولو باعتبار
الحصة التي في ضمنه من الحقيقة الكلية على ابعد الرايين في
وجود الكلي الطبيعي وكما ان الصلوة الكلية تتضمن كونا كليا
فكل الصلوة الجزئية تتضمن كونا جزئيا فاذا اختار المكلف
ايجاد كلي الصلوة بالجزئي المعين منها فقد اختار ايجاد كلي
الكون بالجزئي المعين منه الحاصل في ضمن الصلوة المعين فلابد ان
يقتضي تعلق الامر به فيجتمع فيه الامر والنهي وهو شيء واحد

قطعا فقوله

قطعا فقوله وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما الى اخره ان اراد
به خروجهما عن الوصف بالصلوة والغصب فمسلم ولا
يجدي به اذ لا نزاع في اجتماع الجهتين وتحقق الاعتبارين
وان اراد به انهما باقيان على المغايرة والتعدد بحسب الواقع
والحقيقة فهو غلط ومكابرة محضة لا يرتاب فيها
ذو مسكة وبالجملة فالحكم هنا واضح لا يكاد يلتبس على من
راجع وجدانه ولم يطلق في ميدان الجدال والعصبية
عنانه **اصل** اختلفوا في دلالة النهي على فساد المنهي
عنه على اقوال ثالثها انه يدل في العبادات لا في المعاملات
وهو مختار جماعة منهم المحقق ره والعلامة واختلف القائلون
بالدلالة فقال جمع منهم المرتضى ان ذلك بالشرع لا باللغة
وقال اخرون بدلالة اللغة عليه ايضا والاقوى عندي انه
يدل في العبادات بحسب اللغة والشرع دون غيرها مطلقا
فهيهنا دعويان لنا على اوليهما ان النهي يقتضي كون ما يتعلق به
مفسدة غير مراد للمكلف والامر يقتضي كونه مصلحة مرادا وهما

منشأً آن فالأتي بالمنهي عنه لا يكون آتياً بالمأمور به ولا

ذلك عدم حصولهما الامتثال والخروج عن العهدة ولا

نعني بالفساد إلا هذا ولنا على الثانية أنه لو دل لكانت

بإحدى الثلث وكلها منتفية أما الأولى والثانية فظ

وأما الالتزام فلأنها مشروط باللزوم العقلي أو العرفي

كما هو معلوم وكلاهما مفقود يدل على ذلك أنه يجوز عند

العقل وفي العرف أن يصرح بالنهي عنها وأنها لا تفسد

بالمخالفة من دون حصول تناف بين الكلامين وذلك

دليل على عدم اللزوم بين حجة القائلين بالدلالة

مطلقاً بحسب الشرع لا اللغة أن علماء الأمصار في جميع

الأعصار لم يزالوا يستدلون على الفساد بالنهي في أبواب

كالأنكحة والبيوع وأيضاً لو لم يفسد لزم من نفيه حكمة

يدل عليها النهي ومن ثبوته حكمة يدل عليها الصحة واللازم

بط لأن الحكمتين إن كانتا متساويتين تعارضتا وتساقطتا

وكان الفعل وعدمه متساويين فيمتنع النهي عنه لخلوه

عن الحكمة

عن الحكمة وإن كانت حكمة النهي مرجوحة فهو أولى بالامتناع

لأنه مفوت للزائد من مصلحة الصحة وهو مصلحة خالصة

إذ لا معارض لها من جانب الفساد كما هو المفروض

وإن كانت راجحة فالصحة ممتنعة لخلوها عن المصلحة بل لفوات

قدر الرجحان من مصلحة النهي وهو مصلحة خالصة لا يعارضها

شيء من مصلحة الصحة وأما انتفاء الدلالة لغة فلأن

فساد الشيء عبارة عن سلب أحكامه وليس في لفظ النهي ما

يدل عليه لغة قطعاً والجواب عن الأول أنه لا يجدي في

قول العلماء بمجرده ما لم يبلغ حد الإجماع ومعلوم انتفاؤه

في محل النزاع إذ الخلاف والتشاجر فيه ظاهر جلي وعن الثاني

بالمنع من دلالة الصحة بمعنى ترتب الأثر على وجود الحكمة

في الثبوت إذ من الجائز عقلاً انتفاء الحكمة في إيقاع

عقد البيع وقت النداء مثلاً مع ترتب أثره أعني انتقال

الملك عليه نعم هذا في العبادات معقول فإن الصحة

فيها باعتبار كونها عبارة عن حصول الامتثال يدل

على وجود الحكمة المطلوبة والا لم تحصل وبما قد بيناه
في الاحتجاج على دلالة النهي على الفساد في العبادات
يظهر جواب الاستدلال على انتفاء الدلالة لغة فانه
على عمومه ممنوع نعم هو في غير العبادات متوجه واحتج
مثبتوها كلا لغة بوجهين احدهما انه استدل به على
دلالته شرعا مع انه لم يزل العلماء يستدلون بالنهي
على الفساد واجاب عنه اولئك بانه انما يقتضي دلالته
على الفساد واما ان تلك الدلالة بحسب اللغة فلا بل
الظاهر ان استدلالهم على الفساد انما هو لفهمهم دلالته
عليه شرعا لما ذكر من الدليل على عدم دلالته لغة والحق
ما قدمناه عليهم من فساد عدم الحجية في ذلك وهم
وان اصابوا في القول بدلالته في العبادات لغة لكنهم
مخطئون في هذا الدليل والتحقيق ما استدللنا به سابقا
الوجه الثاني لهم ان الامر يقتضي الصحة لما هو الحق من دلالته
على الاجزاء بكلا تفسيريه والنهي نقيضه والنقيضان مقتضاهما

بكلا نقيضان

نقيضان مقتضاهما نقيضان فيكون النهي مقتضيا لنقيض
الصحة وهو الفساد واجاب الاولون بان الامر يقتضي
الصحة شرعا لا لغة ونحن نقول بمثله في النهي وانتم تدعون
دلالته لغة ومثله ممنوع في الامر والحق ان نقول لا نسلم
وجوب اختلاف احكام المتقابلات لجواز اشتراكهما
في لازم واحد فضلا عن تناقض احكامهما سلمنا لكن نقيض
قولنا يقتضي الصحة انه لا يقتضي الصحة ولا يلزم منه ان يقتضي
الفساد فمن اين يلزم في النهي ان يقتضي الفساد نعم يلزم
ان لا يقتضي الصحة ونحن نقول به حجة النافين للدلالة
مطلقا لغة وشرعا انه لو دل لكان مناقضا للتصريح
بصحة المنهي عنه واللازم باطل لانه يصح ان يقول نهيتك عن البيع
الفلاني بعينه مثلا ولو فعلت لعاقبتك لكنه يحصل به
الملك واجيب بمنع الملازمة فان قيام الدليل الظاهر على
شيء لا يمنع التصريح بخلافه وان الظاهر غير مراد ويكون
التصريح قرينة صارفة عما يجب الحمل عليه عند التجرد عنها

وفيه نظر فان التصريح بالنقض يدفع الظاهر ولنا ايضا
قطعا وليس بين قوله في المثال ولو فعلت لعاقبتك
الخ وبين قوله هيئتك عشر مناقضة ولا منافاة يشهد
بذلك الذوق السليم فالحق ان الكلام متجه في غير العبادات
وهو الذي مثل به واما فيها فالحكم بانتفاء اللازم غلط
بين اذ المناقضة بين قوله لا تصل في المكان المغصوب
ولو فعلت لكانت صحيحة مقبولة في غاية الظهور
لا ينكرها الا مكابر **المطلب الثالث في العموم والخصوص**
وفيه فصول الفصل الاول في الكلام على الفاظ العموم
اصل الحق ان للعموم في لغة العرب صيغة تخصه
وهو اختيار الشيخ والمحقق والعلامة وجمهور المحققين
وقال السيد وجماعة انه ليس له لفظ موضوع اذا
استعمل في غيره كان مجازا بل كل ما يدعى من ذلك مشترك
بين الخصوص والعموم ونص السيد على ان تلك الصيغ
نقلت في عرف الشرع الى العموم كقوله بنقل صيغة

الامر في العرف الشرعي الى الوجوب وذهب قوم الى ان
جميع الصيغ التي يدعى وضعها للعموم حقيقة في الخصوص
وانما يستعمل في العموم مجازا لنا ان السيد اذا قال لعبده
لا تضرب احدا فهم منه اللفظ العموم عرفا حتى لو ضرب
واحدا عد مخالفا والتبادر دليل الحقيقة فيكون كذلك
لغة لاصالة عدم النقل كما مر مرارا فالنكرة في سياق
النفي للعموم لا غير حقيقة وهو لو كان نحو كل او جميع من
الالفاظ المدعى عمومها مشتركة بين العموم والخصوص
وايضا لكان قول القائل رايت الناس كلهم اجمعين
موكدا المطلق لا استثناء ظاهر بطلان الملازمة ان كلا
اجمعين مشتركة عند القائل بالاشتراك الصيغ في اللفظ
الدال على شيء يتاكد بتكريره فيلزم ان يكون الالتباس
مؤكدا عند التكرير واما بطلان اللازم فلانا نعلم ضرورة
ان مقاصد اهل اللغة في ذلك تكثير الايضاح وازالة
الاشتباه احتج القائلون بالاشتراك بوجهين الاول

ان الاول لفاظ التي يدعى وضعها للعموم يستعمل فيه
تارة وفي الخصوص اخرى بل استعمالها في الخصوص اكثر
وظاهر استعمال اللفظ في شيئين انه حقيقة فيهما وقد
سبق مثله الثاني انها لو كانت للعموم لعلم اما بالعقل
وهو محال اذ لا مجال للعقل بمجرده في الوضع واما بالنقل
والآحاد منه لا يفيد اليقين به ولو كان متواترا
لاستوى الكل فيه والجواب عن الاول ان مطلق الاستعمال
اعم من الحقيقة والمجاز والعموم هو المتبادر عند الاطلاق
وانه آية الحقيقة فيكون في الخصوص مجازا اذ هو خير من
الاشتراك حيث لا دليل عليه وعن الثاني منع الحصر
فيما ذكر من الاوجه فان تبادر المعنى من اللفظ عند
الاطلاق دليل على كونه موضوعا له وقد بينا ان المتبادر
هو العموم حجة من ذهب الى ان جميع الصيغ حقيقة في
الخصوص ان الخصوص متيقن لانها ان كانت له فمراده
وان كانت للعموم فداخل في المراد وعلى التقديرين

يلزم ثبوته

يلزم ثبوته بخلاف العموم فانه مشكوك فيه اذ ربما يكون
للخصوص فلا يكون العموم مرادا ولا داخلا فيه فجعله حقيقة
في الخصوص المتيقن اولى من جعله للعموم المشكوك فيه وايضا
اشتهر في الالسن حتى صار مثلا انه ما من عام الا وقد
خص منه وهو وارد على سبيل المبالغة والحاق القليل
بالعدم والظاهر يقتضي كونه حقيقة في الاغلب مجازا
في الاقل تقليلا للمجاز والجواب اما عن الاول الوجه فبانه
اثبات للغة بالترجيح وهو غير جائز على انه معارض
بان العموم احوط اذ من المحتمل ان يكون هو مقصود المتكلم
فلو حمل اللفظ على الخصوص لضاع غيره مما يدخل في العموم
وهذا لا يخ من نظر واما عن الاخير فبان احتياج
خروج البعض عنها الى التخصيص بمخصص ظاهر في انها للعموم
على ان ظهور كونها حقيقة في الاغلب انما يكون عند عدم
الدليل على انها حقيقة في الاقل وقد بينا قيام الدليل
عليه هذا مع ما في التمسك بمثل هذه الشهرة من الوهن

أصل الجمع المعرّف بالأداة يفيد العموم حيث لا عهد
ولا نعرف في ذلك مخالفا من الأصحاب ومحققو مخالفينا
على هذا أيضا وربما خالف في ذلك بعض من لا يعتد به
منهم وهو شاذ ضعيف لا يلتفت إليه وأما
المفرد المعرف فذهب جمع من الناس إلى أنه يفيد العموم
وعزاه المحقق إلى الشيخ وقال قوم بعدم إفادته واختاره
المحقق والعلامة وهو الأقرب لنا عدم تبادر العموم منه
إلى الفهم وأنه لو عم لجاز الاستثناء منه مطردا وهو منتف
قطعا احتجوا بوجهين أحدهما جواز وصفه بالجمع فيما
حكاه البعض من قولهم أهلك الناس الدرهم البيض و
الدينار الصفر الثاني صحة الاستثناء منه كما في قوله تعالى
إن الإنسان لفي خسر إلا الذين آمنوا وأجيب عن الأول
بالمنع من دلالته على العموم حينئذ لأن مدلول العام كل
فرد ومدلول الجمع مجموع الأفراد وبينهما بون بعيد وعن
الثاني بأنه مجاز لعدم الاطراد وفي الجواب عن كلا

الوجهين

الوجهين نظر أما الأول فلأنه مبني على أن عموم الجمع ليس كعموم
المفرد وهو خلاف التحقيق كما قرر في موضعه وأما الثاني
فلأن الظاهر أنه لا حجة لأحد في إفادة المفرد المعرف باللام العموم
في بعض الموارد حقيقة كيف ودلالة أداة التعريف على
الاستغراق حقيقة وكونه أحد معانيها مما لا يظهر فيه
خلاف بينهم فالكلام حينئذ إنما هو في دلالته على العموم مطلقا
بحيث لو استعمل في غيره لكان مجازا على حد صيغ العموم
التي هذا شأنها ومن البين أن هذه الحجة لا تنهض
بإثبات ذلك بل إنما تثبت المعنى الأول الذي لا نزاع فيه
فائدة مهمة حيث علمت أن الغرض من نفي دلالة المفرد
المعرف على العموم كونه ليس على حد الصيغ الموضوعة
لذلك لا عدم إفادته إياه مطلقا فاعلم أن القرينة الحالية
قائمة في الأحكام الشرعية غالبا على إرادة العموم منه
حيث لا عهد خارجي كما في قوله تعالى وأحل الله البيع و
حرم الربا وقوله إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء ونظائره

ويوجب قيام القرينة على امتناع ارادة الماهية والحقيقة
اذ الاحكام الشرعية انما تجري على الكليات باعتبار وجودها
في ضمن الافراد فاما ان يراد الوجود الحاصل بجميع الافراد
او البعض غير معين لكن ارادة البعض تنافي الحكمة اذ لا
معنى لتحليل البيع من البيوع وتحريم فرد من الربوا وعدم
تنجيس مقدار الكر من بعض المياه الى غير ذلك من موارد
استعماله في الكتاب والسنة فتعين في هذا كله ارادة
الجميع وهو معنى العموم ولم ار احدا تنبه لذلك من متقدمي
الاصحاب سوى المحقق قدس الله نفسه فانه قال في اثناء
هذا المبحث ولو قيل اذا لم يكن ثم معهود وصدر من حكيم
فان قرينة حاليه تدل على الاستغراق لم ينكر ذلك
اصل اكثر العلماء على ان الجمع المنكر لا يفيد العموم
بل يحمل على اقل مراتبه وذهب بعضهم الى افادته ذلك
وحكاه المحقق عن الشيخ بالنظر الى الحكمة والاصح الاول
لنا القطع بان رجال مثلا بين الجموع في صلوحه لكل

عدد بدلا كرجل بين الاحاد في صلوحه لكل واحد فكما
ان رجلا ليس للعموم فيما يتناوله من مراتب العدد نعم اقل المراتب
واجب الدخول قطعا فعلم كونها مرادة ويبقى ما سواها
على حكم الشك حجة الشيخ رحمه الله ان هذه اللفظة اذا اتت
على القلة والكثرة وصدرت من حكيم فلو اراد القلة لبينها
وحيث لا قرينة وجب حمله على الكل وزاد من وافقه من العامة
انه يثبت اطلاق اللفظ على كل مرتبة من مراتب الجموع فاذا
حملناه على الجميع فقد حملناه على جميع حقايقه فكان
اولى والجواب عن احتجاج الشيخ اما اولا فبالمعارضة بانه
لو اراد الكل لبينه ايضا واما ثانيا فلانا لا نسلم عدم
القرينة اذ يكفي فيها كون اقل المراتب مرادا قطعا وفيه
نظر والتحقيق ان اللفظ كان موضوعا للجمع المشترك بين العموم
والخصوص كان عند الاطلاق محتملا للامرين كساير الالفاظ
الموضوعة للمعاني المشتركة الا ان اقل مراتب الخصوص لما شاع
القطع بارادته يصير متيقنا ويبقى ما عداه مشكوكا فيه الى

من الاحاد كذلك ليس للعموم فيما يتناوله من الجموع

القليل مع

ان يدل دليل على ارادته ولا يجد في هذا منافاة للحكمة بوجه
وبهذا يظهر الجواب عن الكلام الاخير فانا نمنع كون اللفظ
حقيقة في كل رتبة وانما هو للقدر المشترك بينهما فلا دلالة
على خصوص احدها ولئن سلمنا كونه حقيقة في كل منهما
لكان المرجح التوقف على ما هو التحقيق من ان المشترك
لا يحمل على شيء من معانيه الا بالقرينة وان استعمالها
في جميعها لا يكون الا مجازا فيحتاج الحمل عليه الى الدليل
فائدة اقل مراتب صيغة الجمع الثلثة على الاصح وقيل
اقلها اثنان لنا انه يسبق الى الفهم عند اطلاق الصيغة
بلا قرينة الزايد على الاثنين وذلك دليل على انه حقيقة
في الزايد دونه لما هو معلوم من ان علامة المجاز تبادر
غيره احتج المخالف بوجوه الاول قوله تعالى فان كان له
اخوة والمراد به ما يتناول الاخوين اتفاقا والاصل
في الاطلاق الحقيقة الثاني قوله تعالى انا معكم مستمعون
خطابا لموسى وهرون فاطلق ضمير جمع المخاطبين على الاثنين

الثالث

الثالث قوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة والجواب
عن الاول ان الاتفاق انما وقع على ثبوت الحجب مع الاخوين
لا على استفادته من الاية فلا دلالة فيه وعن الثاني بالمنع
من ارادتهما فقط بل فرعون مراد معهما سلمنا لكن الاستعمال
انما يدل على الحقيقة حيث لا يعارضه دليل المجاز وقد
دللنا على كونه مجازا فيما دون الثلثة وعن الثالث انه ليس
من محل النزاع في شيء اذ الخلاف في صيغة الجموع لا في جمع
اصل ما وضع لخطاب المشافهة نحو يا ايها الناس
يا ايها الذين امنوا لا يعم بصيغته من تأخر عن زمن الخطاب
وانما يثبت حكمه لهم بدليل اخر وهو قول اصحابنا واكثر اهل
الخلاف وذهب قوم منهم الى تناوله بصيغته لمن بعدهم
لنا انه لا يقال للمعدومين يا ايها الناس ونحوه وانكاره
مكابرة وايضا فان الصبي والمجنون اقرب الى الخطاب من المعدوم
لوجودهما واتصافهما بالانسانية مع ان خطابهما بنحو ذلك
ممتنع قطعا فالمعدوم اجدر بان يمتنع احتجوا بوجهين

احدهما انه لو لم يكن الرسول مخاطبا لمن بعده لم يكن مرسلا
اليه واللازم منتف بيان الملازمة انه لا معنى للارسال
الا ان يقول له بلغ احكامي ولا تبليغ الا بهذه العمومات
وقد فرض انتفاء عمومها بالنسبة اليه واما انتفاء اللازم
فبالاجماع والثاني ان العلماء لم يزالوا يحتجون على اهل
الاعصار ممن بعد الصحابة في المسائل الشرعية بالآيات
والاخبار المنقولة عن النبي ص وذلك اجماع منهم على العموم
والجواب اما عن الوجه الاول فبالمنع من انه لا تبليغ الا
بهذه العمومات التي هي خطاب المشافهة اذ التبليغ لا
يتعين فيه المشافهة بل يكفي حصوله للبعض مشافهة وللباقين
بنصب الدلائل والامارات على ان حكمهم حكم الذين
شافههم واما عن الثاني فبانه لا يتعين ان يكون احتجاجهم
لتناول الخطاب بصيغته لهم بل يجوز ان يكون ذلك لعلمهم
بان حكمه ثابت عليهم بدليل آخر وهذا مما لا نزاع فيه
اذ كوننا مكلفين بما كلفوا به معلوم بالضرورة من الدين

ذيل

من الدين الفصل الثاني في جملة من مباحث التخصيص
اصل اختلف القوم في منتهى التخصيص الى كم هو
فذهب بعضهم الى جوازه حتى يبقى واحد وهو اختيار
المرتضى والشيخ وابي المكارم ابن زهرة وقيل حتى
يبقى ثلثة وقيل اثنان وذهب الاكثرون ومنهم المحقق
الحلي الى انه لا بد من بقاء جمع تقرب من مدلول العام
الا ان يستعمل في حق الواحد على سبيل التعظيم وهو الاقرب
لنا القطع بقبح قول القائل اكلت كل رمانة في البستان
وفيه الالف وقد اكل واحدة او ثلثة وقوله اخذت
كل ما في الصندوق من الذهب وفيه الف وقد اخذ
دينارا الى ثلثة وهكذا كل من دخل داري فهو حر او كل
من جاءك فاكرمه وفسره بواحد او ثلثة فقال اردت
زيدا وهو مع عمرو وبكر ولا كذلك لو اريد من اللفظ
في جميعها كثرة قريبة من مدلوله احتج مجوزه الى
الواحد بوجوه الاول ان استعمال العام في غير الاستغراق

يكون بطريق المجاز على ما هو التحقيق وليس بعض الافراد
اولى من البعض فوجب جواز استعماله فى جميع الا[قسام]
الى ان ينتهى الى الواحد الثانى انه لو امتنع ذلك لكان
لتخصيصه واخراج اللفظ عن موضوعه الى غيره وهذا
يقتضى امتناع كل تخصيص الثالث قوله تعالى وانا له لحافظون
والمراد هو تعالى وحده الرابع قوله تعالى الذين قال لهم الناس و
المراد نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين ولم يعده اهل
اللسان مستهجنا لوجود القرينة فوجب جواز التخصيص الى
الواحد مهما وجدت القرينة وهو المدعى الخامس
انه علم بالضرورة من اللغة صحة قولنا اكلت الخبز
وشربت الماء ويراد به اقل القليل مما يتناوله الماء
والخبز والجواب عن الاول المنع من عدم الاولوية فان
الاكثر اقرب الى الجميع من الاقل هكذا اجاب العلامة
رحمه الله فى النهاية وفيه نظر لان قربية الاكثر الى
الجميع يقتضى ترجيح ارادته على ارادة الاقل لا امتناع

ارادة

ارادة الاقل كما هو المدعى والتحقيق فى الجواب ان يقال
لما كان مبنى الدليل على ان استعمال العام فى الخصوص مجاز
كما هو الحق وستسمعه ولا بد فى جواز مثله من وجود
العلاقة المصححة للتجوز لا جرم كان الحكم مختصا باستعماله
فى الاكثر لانتفاء العلاقة فى غيره فان قلت كل واحد
من الافراد بعض مدلول العام فهو جزؤه وعلاقة الكل
والجزء حيث يكون الاستعمال للفظ الموضوع للكل و
الجزء غير مشروط بشىء كما نص عليه المحققون وانما الشرط
فى عكسه اعنى استعمال اللفظ الموضوع للجزء فى الكل على
ما حقيقه وح فما وجه تخصيص وجود العلاقة بالاكثر
قلت لا ريب فى ان كل واحد من افراد العام بعض
مدلوله لكنها ليست اجزاء له كيف وقد عرفت ان
مدلول العام كل فرد لا مجموع الافراد وانما يتصور
فى مدلوله تحقق الكل والجزء كما توهم وانما هو علاقة
المشابهة اعنى الاشتراك فى صفة وهى هنا الكثرة فلا
استعمال لفظ العام فى الخصوص من تحقق كثرة تقرب

[illegible] ... ليس ... الكل ... [illegible]

من مدلول العام لتحقق المشابهة المعتبرة لتصحيح الاستعمال
وذلك هو المعنى بقولهم لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلوله
وعن الثاني بالمنع من كون الامتناع لتخصيص مطلقا
بل التخصيص خاص وهو ما يعد في اللغة لغوا ويتكرر عرفا
وعن الثالث انه غير محل النزاع فانه للتعظيم وليس من
التعميم والتخصيص في شيء وذلك لما جرت العادة به
ان من العظماء يتكلمون عنهم وعن اتباعهم فيغلبون
المتكلم فصار ذلك استعارة عن العظمة ولم يبق معنى
العموم ملحوظا فيه اصلا وعن الرابع انه على تقدير تسليم ثبوته
كالثالث في خروجه عن محل النزاع لان البحث في تخصيص
العام والناس على هذا التقدير ليس بعام بل للمعهود
والمعهود غير عام وقد يتوقف في هذا العدم ثبوت
صحة اطلاق الناس المعهود على واحد والامر عندنا
سهل وعن الخامس انه غير محل النزاع ايضا فان كل واحد
من الماء والخبز في المثالين ليس بعام بل هو للبعض الخارجي
المطابق للمعهود الذهني اعني الخبز والماء المقرر في

الذي
١

الذهني انه يؤكل ويشرب وهو مقدار ما معلوم و
حاصل الامر انه اطلق المعرف بلام العهد الذهني الذي
هو قسم من تعريف الجنس على موجود معين يحتمله وغيره
اللفظ واريد بخصوصه من بين تلك المحتملات لا بد له
القرينة وهذا مثل اطلاق المعرف بلام العهد الخارجي
على موجود معين من بين معهودات خارجية كقولك
لمخاطبك ادخل السوق مريدا به واحدا من اسواق
معهودة بينك وبينه عهدا خارجيا معينا له
من بينها بالقرينة ولو بالعادة فكما ان ذلك ليس من
تخصيص العموم في شيء وكذا هذا بحث مجوزيه الى الثلثة
والاثنين ما قيل في الجمع وان اقله ثلثة او اثنان
كانهم جعلوه فرعا لكون الجمع حقيقة في الثلثة او في
الاثنين والجواب ان الكلام في اقل مرتبة يختص اليها
العام لا في اقل مرتبة يطلق عليها الجمع وان الجمع من
حيث هو ليس بعام ولم يقم دليل على تلازم حكمها فلا
تعلق لاحدهما بالاخر فلا يكون المثبت لاحدهما

مثبتا للاخر اصلا ولو اذا خص العام واريد به الباقي فهو
مجاز مطلقا على الاقوى وفاقا للشيخ والمحقق والعلامة
في احد قوليه وكثير من اهل الخلاف وقال قوم انه
حقيقة مطلقا وقيل هو حقيقة ان كان الباقي
غير منحصر بمعنى ان له كثرة يعسر العلم بعددها والا فمجاز
وذهب اخرون الى كونه حقيقة ان خص بمخصص
لا يستقل بنفسه من شرط او صفة او استثناء او غاية
او بدل وان خص بمستقل من سمع او عقل فمجاز وهو القول
الثاني للعلامة اختاره في التهذيب وينقل ههنا
مذاهب للناس كثيرة سوى هذه لكنها شديدة الوهن
فلا جدوى في التعرض لنقلها لنا انه لو كان حقيقة
في الباقي كما في الكل لكان مشتركا بينهما واللازم منتف
بيان الملازمة انه ثبت كونه للعموم حقيقة ولا
ريب ان البعض مخالف له بحسب المفهوم وقد فرض
كونه حقيقة فيه ايضا فيكون حقيقة في معنيين
مختلفين وهو معنى المشترك وبيان انتفاء اللازم ان

الغرض

الغرض وقع في مثله اذ الكلام في الفاظ العموم التي قد ثبت
اختصاصه بها في الوضع حجة القائل بانه حقيقة
مطلقا امران احدهما ان اللفظ كان متناولا له حقيقة
بالاتفاق والتناول باق على ما كان لم يتغير انما طرا
عدم تناول الغير والثاني انه يسبق الى الفهم اذ مع القرينة
لا يحتمل غيره وذلك دليل الحقيقة والجواب عن الاول
ان تناول اللفظ له قبل التخصيص انما كان مع غيره وبعده
يتناوله وحده وهما متغايران فقد استعمل في غير ما وضع
له واعترض بان عدم تناوله للغير او تناوله لا يغير صفة
تناوله لما يتناوله وجوابه ان كون اللفظ حقيقة قبل
التخصيص ليس باعتبار تناوله للباقي حتى يكون بقاء التناول
مستلزما لبقاء كونه حقيقة بل من حيث انه مستعمل في المعنى
الذي ذلك الباقي بعض منه وبعد التخصيص يستعمل في نفس
الباقي فلا يبقى حقيقة والقول بانه كان متناولا
له حقيقة مجرد عبارة اذ الكلام في الحقيقة المقابلة
للمجاز وهي صفة اللفظ وعن الثاني بالمنع من السبق

الى الفهم وانما يتبادر مع القرينة وبدونها يسبق
العموم وهو دليل المجاز واعترض بان ارادة الباقي
معلومة بدون القرينة انما المحتاج الى القرينة عدم
ارادة المخرج وضعفه ظاهر لان العلم بارادة
الباقي قبل القرينة انما هو باعتبار دخوله تحت
المراد وكونه بعضا منه والمقتضي لكون اللفظ حقيقة
فيه هو العلم بارادته على انه نفس المراد وهذا لم
يحصل الا بمعونة القرينة وهو معنى المجاز حجة
من قال بانه حقيقة ان بقي غير منحصر ان معنى العموم حقيقة
هو كون اللفظ دالا على امر غير منحصر في عدد واذا كان
الباقي غير منحصر كان عاما والجواب منع كون معناه
ذلك بل معناه تناوله للجميع وكان للجميع اولا وقد صار
لغيره فكان مجازا ولا يذهب عليك ان منشأ الغلط
في هذه الحجة اشتباه كون النزاع في لفظ العام او في
الصيغ وقد وقع مثله لكثير من الاصوليين في مواضع
متعددة ككون الامر للوجوب والجمع للاثنين و

الاستثناء

الاستثناء مجازا في المنقطع وهو من باب اشتباه العارض
بالمعروض حجة القائل بانه حقيقة ان خص بغير مستقل
انه لو كان التقييد بما لا يستقل يوجب تجوزا في
نحو الرجال المسلمون من المقيد بالصفة واكرم بني
تميم ان دخلوا من المقيد بالشرط واعتزل الناس الا
العلماء من المقيد بالاستثناء لكان نحو مسلمون للجماعة
ولكان نحو المسلم للجنس او العهد مجازا
مجازا ولكان نحو الف سنة الا خمسين عاما مجازا و
اللوازم الثلاثة باطلة اما الاولان فاجماعا واما
الاخير فلكونه موضع وفاق من الخصم بيان الملازمة
ان كل واحد من المذكورات يقيد بقيد هو كالجزء
له وقد صار بواسطته لمعنى غير ما وضع له اولا وهي
بدونه لما نقلت عنه وهي معه لما نقلت اليه ولا يحتمل
غيره وقد جعلتم ذلك موجبا للتجوز فالفرق تحكم والجواب
ان وجه الفرق ظاهر فان الواو في مسلمون كالف ضارب
وواو مضروب جزء الكلمة والمجموع لفظ واحد والالف
واللام في نحو المسلم وان كانت كلمة الا ان المجموع يعد

في العرف كلمة واحدة ويفهم منه معنى واحد من غير تجوز
ونقل من معنى الى اخر فلا يقال ان مسلم للجنس والالف
واللام للعهد والحكم بكون الف سنة الا خمسين عاما
حقيقة على تقدير تسليم مبني على انه تمام المدلول وان ٢ ان المراد
الاخراج منه وقع قبل الاسناد والحكم وانت خبير
بانه لا شيء مما ذكرناه في هذه الصور الثلث بمتحقق في
العام المخصوص لظهور الامتياز بين لفظ العام وبين
المخصص وكون كل منهما كلمة براسها ولان المفروض
ارادة الباقي من لفظ العام لا تمام المدلول مقدما
على الاسناد فكيف يلزم من كونه مجازا كون هذه
مجازات الاقرب عندي ان تخصيص العام لا يخرجه ١٢ صلى
عن الحجية في غير محل التخصيص ان لم يكن المخصص مجملا
مطلقا ولا اعرف في ذلك من الاصحاب مخالفا
نعم يوجد في كلام بعض المتاخرين ما يشعر بالرغبة
عنه ومن الناس من انكر حجيته مطلقا ومنهم من
فصل واختلفوا في التفصيل على اقوال شتى منها الفرق بين

المتصل

المتصل والمنفصل فالاول حجة لا الثاني ولا حاجة
لنا على التعرض لبيانهما فانه تطويل بلا طائل اذ هي في
غاية الضعف والسقوط وذهب بعض الى انه تبقى حجة
في اقل الجمع من اثنين او ثلثة على الرايين لنا القطع
بان السيد اذا قال لعبده كل من دخل داري فاكرمه
ثم قال بعد لا تكرم فلانا او قال في الحال الا فلانا
فترك اكرام غير من وقع النص على اخراجه عد في العرف
عاصيا وذمه العقلاء على المخالفة وذلك دليل ظهوره
في ارادة الباقي وهو المط احتج منكر الحجية مطلقا بوجهين
الاول ان حقيقة اللفظ هي العموم ولم يرد وسائر ما
تحته من المراتب مجازاته واذا لم ترد الحقيقة وتعددت
المجازات كان اللفظ مجملا فيها ولا يحمل على شيء منها و
تمام الباقي احد المجازات فلا يحمل عليه بل يبقى مترددا
بين جميع مراتب الخصوص فلا يكون حجة في شيء منها
ومن هذا يظهر حجة المفصل فان المجازية عنده انما
يتحقق في المنفصل للبناء على الخلاف في الاصل الثاني

الثاني انه بالتخصيص خرج عن كونه ظاهرا واما ولا يكون
ظاهرا لا يكون حجة والجواب عن الاول ان ما ذكره تحوه
صحيح اذا كانت المجازات متساوية ولا دليل على تعيين
احدها اما اذا كان بعضها اقرب الى الحقيقة ووجد
الدليل على تعيينه كما هو في موضع النزاع فان الباقي
اقرب الى الاستغراق وما ذكرناه من الدليل بعينه
ايضا لافادته كون التخصيص قرينة ظاهرة في ارادته
للبعض مضافا الى منافات عدم ارادته للحكيم حيث
يقع في كلام الحكيم بتقريب ما مر في بيان افادة
المفرد المعرف للعموم اذ المفروض انتفاء الدلالة على المراد منهما
من غير جهة التخصيص فيجب الحمل على ذلك البعض ويسقط
ما ذكره تحوه هذا مع ان الحجة غير وافية بدفع القول بحجيته
في اقل الجمع ان لم يكن المحتج بها ممن يرى جواز التجاوز
في التخصيص الى الواحد لكون اقل الجمع ح مقطوعا به على
كل تقدير وعن الثاني بالمنع من عدم الظهور بالنسبة في

الصحيح

الباقي

في الباقي وان لم يكن حقيقة وسند هذا المنع يظهر
من دليلنا السابق وانتفاء الظهور بالنسبة الى العموم
لا يضرنا واحتج الذاهب الى انه حجة في اقل الجمع بان اقل الجمع هو المتحقق
والباقي مشكوك فيه فلا يصار اليه والجواب لانم
ان الباقي مشكوك فيه لما ذكرنا من الدليل على وجوب
الحمل على الباقي اصل ذهب العلامة رحمه الله في التهذيب
الى جواز الاستدلال بالعام قبل استقصاء البحث
في طلب المخصص واستقرب في النهاية عدم الجواز ما لم
يستقص في الطلب وحكى فيها كلا من القولين عن بعض
من العامة وقد اختلف كلامهم في بيان موضع النزاع
فقال بعضهم ان النزاع في جواز التمسك بالعام قبل البحث
عن المخصص وهو الذي يلوح من كلام العلامة في التهذيب
وصرح به في النهاية وانكر ذلك جمع من المحققين قائلين
بان العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص ممتنع اجماعا و
انما الخلاف في مبلغ البحث فقال الاكثر يكفي تحقيق

٢معه يغلب ظن هو الظن بعدم المخصص وقال بعض انه لا يكفي ذلك
بل لا بد من القطع بانتفائه والظاهر ان الخلاف موجود
في المقامين لنقل جماعة القول بجواز التمسك بالعام مثل
البحث عن المخصص عن بعض المتقدمين وتصريح آخرين
باختياره لكنه ضعيف وربما قيل ان مراد القايل انه
قبل وقت العمل وقبل ظهور المخصص يجب اعتقاد عمومه
جزما ثم ان لم يتبين الخصوص فذاك والا تغير الاعتقاد و
ينقل عن بعض العلماء انه قال بعد ذكره لهذا الكلام عن ذلك
القايل وهذا غير معدود عندنا من مباحث العقلاء و
مضطرب العلماء وانما هو قول صدر عن غباوة واستمرار
في عناد اذا عرفت هذا فالاقوى عندي انه لا يجوز المبادرة
الى الحكم بالعموم قبل البحث عن المخصص بل يجب التفحص عنه
حتى يحصل الظن الغالب بانتفائه كما يجب ذلك في كل
دليل يحتمل ان يكون له معارض احتمالا راجحا فانه
في الحقيقة جزئي من جزئياته لنا ان المجتهد يجب عليه البحث

عن الادلة وكيفية دلالتها والتخصيص كيفية في الدلالة وقد شاع الخطاب
حتى قيل ما من عام الا وقد خص فصار احتمال ثبوته
مساويا لاحتمال عدمه وتوقف ترجيح احد الامرين
على البحث والتفتيش وانما اكتفينا بحصول الظن ولم نشترط
القطع لانه مما لا سبيل اليه غالبا اذ غاية الامر عدم
الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود فلو اشترط
لادى الى ابطال العمل باكثر العمومات احتج مجوز التمسك
به قبل البحث بانه لو وجب طالب المخصص في التمسك
بالعام لوجب طلب المجاز في التمسك بالحقيقة بيان
الملازمة ان ايجاب طلب المخصص انما هو للتحرز عن الخطا
وهذا المعنى بعينه موجود في المجاز لكن اللازم اعني
طلب المجاز منتف فانه ليس بواجب اتفاقا والعرف
قاض ايضا بحمل الالفاظ على ظواهرها من غير بحث عن
وجود ما يصرف اللفظ عن حقيقته وبهذا احتج العلامة
رحمه الله على مختاره في التهذيب وهو كالتصريح في
موافقته هذا القائل فتامل والجواب الفرق بين العام

والحقيقة فان العمومات اكثرها مخصوصة كما عرفت
فصار حمل اللفظ على العموم مرجوحا في الظن قبل البحث
عن المخصص ولا كذلك الحقيقة فان اكثر الالفاظ محمول
على الحقايق واحتج مشترط القطع بانه ان كانت
المسئلة مما كثر فيه البحث ولم يطلع على مخصص فالعادة
قاضية بالقطع بانتفائه اذ لو كان لوجد مع كثرة
البحث قطعا وان لم يكن مما كثر فيه البحث فبحث المجتهد
فيها يوجب القطع بانتفائه ايضا لانه لو اريد بالعام
الخاص لنصب الله عليه دليلا يطلع عليه فاذا بحث المجتهد
ولم يعثر بدليل التخصيص قطع بعدمه واجيب بمنع اعني
العلم عادة عند كثرة البحث والعلم بالدليل عند كثرة
بحث المجتهد فانه كثيرا ما يكون المسئلة مما يكثر فيه
البحث او يبحث فيه المجتهد فيحكم ثم يجد ما يرجع به عن
حكمه وهو ظاهر الفصل الثاني فيما يتعلق بالمخصص
اذا تعقب المخصص متعددا سواء كان جملا ام غيرها
وصح عوده الى كل واحد كان الاخير مخصوصا قطعا

وهل

وهل يخص معه الباقي او يختص هو به اقوال وقد جرت
عادتهم بفرض الخلاف والاحتجاج في تعقيب الاستثناء
ثم يشيرون في باقي انواع المخصصات ان الحال فيها كما في
الاستثناء ونحن نجري على منهجهم حذرا من فوات
بعض الخصوصيات بالخروج عنه احيانا والى تغير
اوضاع الاحتجاجات فنقول ذهب قوم الى ان
الاستثناء المتعقب للجمل المتعاطفة ظاهر في رجوعه
الى الجميع وفسره بعضهم بكل واحدة ويحكى هذا القول عن
الشيخ رحمه الله وقال اخرون انه ظاهر في العود الى الاخيرة
وقيل بالوقف بمعنى لا ندري انه حقيقة في اي الامرين
وقال السيد المرتضى انه مشترك بينهما فيتوقف الى ظهور
القرينة وهذان القولان موافقان للقول الثاني
في الحكم لان الاخيرة مخصوصة على كل حال نعم ثمرة الخلاف
في استعمال الاستثناء في الاخراج من الجميع فانه مجاز
على ذلك القول محتمل عند اول هذين حقيقة عند ثانيهما
وفصل بعضهم تفصيلا طويلا يرجع حاصله الى اعتماد القرينة

على الامرين واختاره العلامة في ب النهي وليس بجيد لان
فرض وجود القرينة يخرجه عن محل النزاع اذ هو فيما
عري عنها والذي يقوى في نفسي ان اللفظ محتمل لكل من
الامرين لا يتعين لاحدهما الا بالقرينة وليس ذلك
لعدم العلم بما هو حقيقة فيه كمذهب الوقف ولا
لكونه مشتركا بينهما مطلقا كما يقوله المرتضى وان كنا
في المعنى موافقين له ولولا تصريحه رحمه الله بلفظ
الاشتراك في اثناء الاحتجاجات لم يأب كلامه الحمل على
ما اخترناه فانه قال والذي اذهب اليه ان الاستثناء
اذا تعقب جملا وصح رجوعه الى كل واحدة منها لو انفردت
فالواجب تجويز رجوعه الى جميع الجمل كما قال الشافعي
ويجوز رجوعه الى ما يليه كما قال ابو حنيفة ولا نقطع على
ذلك الا بدليل منفصل او عادة او امارة وفي الجملة
لا يجوز القطع على ذلك لشيء يرجع الى اللفظ هذا وانت
فيما صرنا اليه نظير ما عرفت في مذهبي الوقف و
الاشتراك من الموافقة بحسب الحكم للقول بتخصيص الاخيرة
لكونها متيقنة التخصيص على كل تقدير غاية ما هناك
انه لا يعلم

انه لا يعلم كونها مرادة بخصوصها او في جملة الجميع و
هذا لا اثر له في الحكم المطلوب كما هو ظاهر فالمحتاج
الى القرينة في الحقيقة انما هو تخصيص ما سواها ولنقدم
على توجيه المختار مقدمة يسهل بتدبرها كشف الحجاب
عن وجه المرام ويزداد بتكررها بصيرة في تحقيق المقام
وهي ان الواضع لا بد له من تصور المعنى في الوضع فان تصور
معنى جزئيا وعين بازائه لفظا مخصوصا او الفاظا مخصوصة
متصورة تفصيلا او اجمالا كان الوضع خاصا لخصوص
التصور المعتبر فيه اعني تصور المعنى والموضوع له خاصا
ايضا وهو ظاهر لا لبس فيه وان تصور معنى عاما يندرج
تحته جزئيات اضافية او حقيقية فله ان يعين لفظا
معلوما او الفاظا معلومة بالتفصيل او الاجمال بازائه
ذلك المعنى العام فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه
والموضوع له ايضا عاما وله ان يعين اللفظ او الالفاظ
بازاء خصوصيات الجزئيات المندرجة تحته لانها
معلومة اجمالا اذا توجه العقل بذلك المفهوم العام
نحوها والعلم الاجمالي كاف في الوضع فيكون الوضع عاما

لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له خاصا فمن القسم
الاول من هذين المشتقات فان الواضع وضع صيغة
فاعل مثلا من كل مصدر لمن قام به مدلوله وصيغة
مفعول منه لمن وقع عليه وعموم الوضع والموضوع له في
ذلك بين ومن القسم الثاني المبهمات كاسم الاشارة
فلفظ هذا مثلا موضوع لخصوص كل فرد مما يشار به اليه
لكن باعتبار تصور الواضع للمفهوم العام وهو كل مشار اليه
مفرد مذكر ولم يضع اللفظ لهذا المعنى الكلي بل لخصوصيات
تلك الجزئيات المندرجة تحته وانما حكموا بذلك لان
لفظ هذا لا يطلق الا بخصوصيات فلا يقال هذا ويراد
واحد مما يشار اليه بل لا بد في اطلاقه من القصد الى
خصوصية معينة فلو كان موضوعا للمعنى العام [illegible]
فيه ذلك وهكذا الكلام في الباقي ومن هذا القبيل وضع
الحروف فانها موضوعة باعتبار معنى عام وهو نوع
من النسبة لكل واحدة من خصوصياته فمن والى وعلى
مثلا موضوعات باعتبار الابتداء والانتهاء والاستعلاء
لكل ابتداء وانتهاء واستعلاء معين بخصوصه وفي معناها

الافعال

الافعال الناقصة واما التامة فلها جهتان وضعها
من احديهما عام ومن الاخرى خاص فالعام بالقياس
الى ما اعتبر فيها من النسب الجزئية فانها في حكم المعاني
الحرفية فكما ان لفظة من موضوعة وضعا عاما لكل ابتداء
معين بخصوصه كذلك لفظ ضرب مثلا موضوعة وضعا
عاما لكل نسبة للحدث الذي دلت عليه الى فاعل بخصوصها
واما الخاص فبالنسبة الى الحدث وهو واضح اذا تمهد هذا
قلنا ان ادوات الاستثناء كلها موضوعة بالوضع
العام لخصوصيات الاخراج اما الحرف منها فظاهر
واما الفعل فلان الاخراج به انما هو باعتبار النسبة
وقد علمت ان الوضع بالاضافة اليها عام واما الاسم
فلانه من قبيل المشتق والوضع فيه عام كما عرفت ثم ان
فرض امكان عود الاستثناء الى كل واحد يقتضي صلاحية
المستثنى لذلك وهي تحصل بامور منها كونه موضوعا وضعا
الاخراجات بالوضع العام وهو الاغلب كان يكون
مشتقا واسما مبهما او نحوهما مما هو موضوع كذلك

وعلى هذا فاى الامرين اريد من الاستثناء كان استعماله
فيه حقيقة واحتيج في فهم المراد منه الى القرينة كما في نظائره
فان افادة المعنى المراد من الموضوع بالوضع العام انما هي
بالقرينة وليس ذلك من الاشتراك في شيء لاتحاد
الوضع فيه وتعدده في المشترك لكنه في حكمه باعتبار
الاحتياج الى القرينة على ان بينهما فرقا من هذا الوجه
ايضا فان احتياج اللفظ المشترك الى القرينة انما هو
لتعيين المراد لكونه موضوعا لمسميات متناهية فحينئذ
يطلق يدل على تلك المسميات اذا كان العلم بالوضع حاصلا
ويحتاج في تعيين المراد منها الى القرينة بخلاف الموضوع
بالوضع العام فان مسمياته غير متناهية فلا يمكن
حصول جميعها في الذهن ولا البعض دون البعض لاستواء
نسبة الموضوع اليها فاحتياجه الى القرينة انما هو
لاصل الافادة لا للتعيين ومنها كونه من الالفاظ
المشتركة بحيث يكون صالحا حينئذ للعود الى الاخيرة
باعتبار معنى والى الجميع باعتبار معنى آخر وحينئذ فحكمه
حكم المشترك وقد اتضح بهذا بطلان القول بالاشتراك

مطلقا

مطلقا فانه لا تعدد في وضع المفردات غالبا كما
عرفت ولا دليل على كون الهيئة التركيبية موضوعة
وضعا متعددا لكل من الامرين كما ظهر فساد القولين
بالعود الى الجميع مطلقا والى الاخيرة مطلقا مع كون
الوضع في الاصل للاعم وعدم ثبوت خلافه واحتج
المرتضى رضي الله عنه بوجوه الاول ان القائل اذا قال
لغيره اضرب غلماني والق اصدقائي الا واحدا يجوز
ان يستفهم المخاطب هل اراد استثناء الواحد من الجملتين
او من جملة واحدة والاستفهام لا يحسن الا مع احتمال
اللفظ واشتراكه الثاني ان الظاهر من استعمال اللفظة
في معنيين مختلفين من غير ان يقوم دلالة على انها متجوز
بها في احدهما انها حقيقة فيهما ولا اختلاف في انه وجد
في القران واستعمال اهل اللغة استثناء تعقب جملتين
عاد اليهما تارة وعاد الى احديهما اخرى وانما يدعي من
خصه باحديهما انه اذا عاد اليهما فلدلالة دلت ومن
ارجعه اليهما انه اذا اختص بالجملة التي تليه فلدلالة دلت وهذا
من الجماعة اعتراف بانه مستعمل في الامرين واذا كان

الامر على هذا فيجب ان يكون تعقب الاستثناء الجملتين
محتملا للرجوع الى الاقرب كما انه محتمل للعموم للامرين
وحقيقة في كل واحد منهما فلا يجوز القطع على احد الامرين
الا بدلالة منفصلة الثالث انه لا بد في الاستثناء
المتعقب لجملتين من ان يكون اما راجعا اليهما معا او الى
واحدة منهما لانه من المحال ان لا يكون راجعا الى شيء
منهما وقد نظرنا في كل شيء يعتمده من قطع الى رجوعه
اليهما فلم نجد فيه دلالة على وجوب ما ادعاه ونظرنا
ايضا فيما يتعلق به من قطع على عوده الى الاقرب اليه
من الجملتين من غير تجاوز لها فلم نجد فيه ما يوجب
القطع على اختصاصه بالجملة التي تليه دون ما تقدمها
فوجب مع عدم القطع على كل واحد من الامرين ان
يقف فيهما ولا يقطع على شيء منهما الا بدلالة الرابع ان
القائل اذا قال ضربت غلماني واكرمت جيراني واخوتي
زكائي قائما او قال صباحا ومساء او في مكان
كذا احتمل ما عقب بذكره من الحال وظرف الزمان او ظرف
المكان ان يكون العامل فيه والمتعلق به جميع ما تقدم من

الافعال

الافعال كما يحتمل ان يكون المتعلق به ما هو اقرب اليه
وليس لنا مع ذلك ان نقطع على ان العامل فيما عقب بذكره
في الكل ولا البعض الا بدليل غير الظاهر فكذلك يجب
الاستثناء والجامع بين الامرين ان كل واحد من الاستثناء
والحال والظروف الزمانية والمكانية فضلة في الكلام
تاتي بعد تمامه واستقلاله قال وليس لاحد ان يرتكب
ان الواجب فيما ذكرناه القطع على ان العامل فيه جميع
الافعال المتقدمة الا ان يدل دليل على خلاف ذلك
لان هذا من مرتكبه مكابرة ودفع للمتعارف ولا فرق
بين من حمل نفسه عليه وبين من قال بل الواجب القطع على
ان الفعل الذي يتصل به الحال او الظرف هو العامل دون
ما تقدمه وانما يعلم في بعض المواضع ان الكل عامل بدليل
والجواب اما عن الاول فبالمنع من اختصاص حسن الاستفهام
بالاشتراك بل المقتضي لحسنه هو الاحتمال سواء كان بواسطة
الاشتراك او لكونه موضوعا بالوضع العام او لعدم معرفة
ما هو حقيقة فيه كما يقوله اهل الوقف او لغير ذلك من
الاسباب المقتضية له واما عن الثاني فبانه على تقدير تسليمه

مشترك

انما يدل على كون اللفظ حقيقة في الامرين لا على الا
من وضعيف واما عن الثالث فبان عدم الدليل المعتبر
على تحتم عوده الى الجميع واختصاصه بالاخيرة لا يقتضي
المصير الى الاشتراك بل يتردد الامر بينه وبين ما قلنا
وبين الوقف واما عن الرابع فبانه قياس في اللغة
مع انه لا يدل على الاشتراك بل على الاعم منه ومما
قلنا تحت القول بالرجوع الى الجميع امور ستة احدها
ان الشرط المتعقب للجمل يعود الى الجميع فكذا الاستثناء
بجامع عدم استقلال كل منهما بنفسه واتحاد معنيهما فان
قوله تعالى في اية القذف الا من تاب جار مجرى قوله ان لم
يتوبوا وثانيها ان حرف العطف يصير الجمل المتعددة
في حكم الواحدة اذ لا فرق بين قولنا رايت زيد بن
عبد الله ورايت زيد بن عمرو وبين قولنا رايت
الزيدين واذا كان الاستثناء الواقع عقيب الجملة
الواحدة راجعا اليها لا محالة فكذلك ما هو بحكمها
وثالثها ان الاستثناء بمشية الله تعالى اذا تعقب جملة
يعود الى جميعها بلا خلاف وكذلك الاستثناء بغيره

دليل

والجامع بينهما ان كلا منهما استثناء وغير مستقل ورابعها
ان الاستثناء صالح للرجوع الى كل واحدة من الجمل و
الحكم بالاولوية البعض تحكم فيجب عوده الى الجميع كما ان الفاظ
العموم لما لم يكن تناولها البعض اولى من اخر تناولت الجميع
وخامسها ان طريقة العرب الاختصار وحذف فضول
الكلام ما استطاعوا فلا بد لهم حيث يتعلق ارادة
الاستثناء بالجمل المتعددة من ذكره بعدها مريدين به
الجميع حتى كانهم ذكروه عقيب كل واحدة اذ لو كرر
بعد كل جملة لاستهجن وكان مخالفا لما ذكر من طريقتهم
الا ترى انه لو قيل في اية القذف مثلا ولا تقبلوا لهم
شهادة ابدا الا الذين تابوا واولئك هم الفاسقون
الا الذين تابوا لكان تطويلا مستهجنا فاقيم فيهما مقام
ذلك ذكر التوبة مرة واحدة عقيب الجملتين وسادسها
ان لواحق الكلام وتوابعه من شرط واستثناء يجب ان
يلحقه ما دام الفراغ منه لم يقع فما دام متصلا لم ينقطع فا
اللواحق لاحقة به ومؤثرة فيه فالاستثناء المتعقب للجمل
المتصلة المعطوف بعضها على بعض يجب ان يؤثر في

جميعها والجواب عن الاول المنع من ثبوت الحكم في الاصل
بل هو محتمل كما قلنا في الاستثناء ولو سلم فهو قياس
في اللغة وعن الثاني وانه قياس كالاول وعن الثالث
بان ذكر المشية عقيب الجمل ليس باستثناء ولا شرط
لانه لو كان استثناء لكان فيه بعض حروفه ولو كان
شرطا على الحقيقة لما صح دخوله على الماضي وقد
تذكر المشية في الماضي فيقول القائل حججت وزرت
ان شاء الله وانما دخلت المشية في الماضي في كل هذه
المواضع ليقف الكلام عن النفوذ لا لغير ذلك فان قيل
كيف اقتضى تعقب المشية اكثر من جملة وقوف حكم الجميع
ولم يحتمل التعلق بالاخيرة فقط قلنا لولا نقلهم الاجماع
على ذلك لكان القول باحتماله ممكنا لكنهم نقلوا اجماع
الامة على ان حكم الجميع يقف وعن الرابع ان صلاحية
الجمع لا توجب ظهوره فيه وانما يقتضي التجوز له
والشك فيه فرقا بين ما يصح عوده اليه وبين ما لا
يصح وتناول الفاظ العموم للجميع ليس باعتبار صلاحيتها

لذلك

لذلك بل لانها موضوعة للشمول والاستغراق وجوبا فلا
وجه للتشبيه بها في هذا المقام وانما يحسن ان يشبه بجمع المنكر
فانه صالح للجميع ومع ذلك ليس بظاهر فيه ولا في شيء مما
يصلح له من مراتب الجمع الا ترى ان القائل اذا قال رايت
رجالا كان كلامه صالحا لارادة البيض والسود والطوال
والقصار ولا يظهر منه مع ذلك انه قد اراد كل من صلح هذا
اللفظ له وعن الخامس انهم كما يريدون الاستثناء من كل
جملة فيختصرون بذكر ما يدل على مرادهم في اواخر الجمل
هربا من التطويل بذكره عقيب كل جملة كذلك يريدون
الاستثناء من الجملة الاخيرة فقط فلا بد من القرينة في
الحكم بالاختصار وعدمه وعن السادس ان اعتبار الجملة
الاتصال في الكلام وعدم الفراغ منه بالنسبة الى اللواحق
كالشرط والاستثناء والمشية انما هو لصحة اللحوق والتاثير
فيه ليتميز حكم ما يصح لحوقه بالكلام مما لا يصح لا لصيرورتها
ظاهرة في المتعلق بجميعه وان كان بعضه منفصلا او بعيدا
عن محل المؤثر واحتج من خصه بالاخيرة بوجوه الاول ان
الاستثناء خلاف الاصل لاشتماله على مخالفة الحكم

الاول فالدليل يقتضي عدم تركنا العمل به في الجملة الواحدة
لدفع محذور الهذيذ فيبقى الدليل في باقي الجمل سالما عن
المعارض وانما خصصنا الاخيرة لكونها اقرب ولانه لم
لا قائل بالعود الى غير الاخيرة خاصة الثاني ان المقتضي لرجوع
الاستثناء الى ما تقدمه عدم استقلاله بنفسه ولو استقل
لما علق بغيره ومتى علقناه بما يليه استقل وافاد فلا معنى
لتعليقه بما بعد عنه اذ لو جاز مع افادته واستقلاله
ان تعلق لغيره لوجب فيه لو كان مستقلا بنفسه ان تعلق
بغيره الثالث ان من حق العموم المطلق ان يحمل على عمومه
وظاهره الا لضرورة يقتضي خلاف ذلك ولما خصصنا
الجملة التي يليها الاستثناء بالضرورة لم يجز تخصيص غيرها لعدم
الضرورة الرابع انه لو رجع الاستثناء الى الجميع
فان اضمر مع كل جملة استثناء لزم مخالفة الاصل وان لم
يضمر كان العامل فيما بعد الاستثناء اكثر من واحد ولا
يجوز تعدد العامل على معمول واحد في اعراب واحد
لنص سيبويه عليه وقوله حجة ولئلا يجتمع المؤثران المستقلان
على الاثر الواحد الخامس انه لا خلاف في ان الاستثناء

من

من الاستثناء يرجع الى ما يليه دون ما تقدمه فاذا قال
القائل ضربت غلماني الا ثلاثة الا واحدا كان الواحد
المستثنى راجعا الى الجملة التي يليه دون ما تقدمها فكذا
في غيره دفعا للاشتراك السادس ان الظاهر من حال
المتكلم انه لم ينتقل من الجملة الاولى الى الثانية الا بعد استيفاء
غرضه منها كما لو سكت فانه يكون دليلا على استكمال الغرض
من الكلام وكما ان السكوت يحول بين الكلام وبين لواحقه
فيمنع من تعلقها به فكذلك الجملة الثانية حايلة بين
الاستثناء وبين الاولى فيكون مانعة من تعلقه بها
والجواب عن الاول انه اذا كان المراد بمخالفة الاستثناء
للاصل انه موجب للتجوز في لفظ العام والاصل الحقيقة
فله جهة صحة لكن تعليله بمخالفة الحكم الاول فاسد اذ لا
مخالفة فيه للحكم بحال اما على القول المحكم بان الاستثناء اخراج
من اللفظ بعد ارادة تمام معناه وقبل الحكم والاسناد كما
هو راي محققي الاخرين فظاهر وكذا القول بان المجموع من
المستثنى منه والمستثنى مع الاداة عبارة عن الباقي فله اسمان
مفرد ومركب واما على القول بان المراد في المستثنى منه ما بقي

بعد الاستثناء مجازا والاستثناء قرينته وهو مختار اكثر
المتقدمين فلان الحكم لم يتعلق بالاصالة الا بالباقي فلا
مخالفة يجب الحقيقة وقوله ان ترك العمل بالدليل يعني الاصل
في الجملة الواحدة لدفع محذور الهذرية هذا سلمنا ان الخروج
عن اصالة الحقيقة والمصير الى المجاز عند قيام القرينة مما
لا بد لا يشوب الريب ولا يعتريه شبهة التشكيك وتعلق الاستثناء
بالاخيرة في الجملة مقطوع به فتعليل ترك العمل بالاصل
بدفع محذور الهذرية فضول بل غفلة وذهول لان دفع
الهذرية لو صلح بمجرده سببا للخروج عن الاصل لقبل الاستثناء
وان انفصل في التنطق عرفا وانقطع من المستثنى منه حسا بل
وغيره من اللواحق ايضا والبديهة تنادي بفساده وان كان
المراد ان الظاهر من المتكلم باللفظ العام ارادة العموم والاستثناء
مخالف لهذا الاصل يعني القاعدة او استصحاب هذه الارادة
فتوجه المنع اليه ظاهر لان الاتفاق واقع على ان المتكلم ما
دام متشاغلا بالكلام ان يلحق به ما شاء من اللواحق وهذا
يقتضي وجوب توقف السامع على الحكم بارادة المتكلم ظاهر
اللفظ حتى يتحقق الفراغ وينتفي احتمال ارادة غيره ولو كان

صدور لفظ

صدور اللفظ بمجرده مقتضيا للحمل على الحقيقة لكان
التصريح بخلافه قبل فوات وقته منافيا له ووجب
رده ويتمشى ذلك الى الاخيرة ايضا ولا يجدي معه دفع
محذور الهذرية كما عرفت فعلم ان المقتضي لصحة اللواحق
وقبولها مع الاتصال انما هو نص الواضع على ان لمريد
العدول عن الظاهر ان ياتي بدليله في حال تشاغله
بالكلام حيث شاء منه فما لم يقع الفراغ منه لم يتجه
للسامع الحكم بارادة الحقيقة لبقاء مجال الاحتمال نعم لما
كان الغرض قد يتعلق بتخصيص الاخيرة فقط كما يتعلق
بتخصيص الجميع بطريق الاختصار واللفظ صالح بحسب
وضعه لكل من الامرين لم يحصل الجزم بالعود الى الكل
الا بالقرينة وكان تعلقه بالاخيرة متحققا للزومه
على كل التقديرين وصح التمسك في انتفاء التعلق بالباقي
بالاصل الى ان يعلم الناقل عنه وليس هذا من القول
بالاختصاص بالاخيرة في شيء وان قد عرض شبيها
فيه عليك فاستوضحه بالتدبر في صيغة الامر فانها
على القول باشتراكها بين الوجوب والندب اذا وردت

بعد الاستثناء مجازا والاستثناء قرينته وهو مختار اكثر
المتقدمين فلان الحكم لم يتعلق بالاصالة الا بالباقي فلا
مخالفة بحسب الحقيقة وقوله ان ترك العمل بالدليل يخالف الاصل
في الجملة الواحدة لدفع محذور الهذرية هذيان لان الخروج
عن اصالة الحقيقة والمصير الى المجاز عند قيام القرينة مما
لا يدانيه شوب الريب ولا يعتريه شبهة التشكيك وتعلق الاستثناء
بالاخيرة في الجملة مقطوع به فتعليل ترك العمل بالاصل
بدفع محذور الهذرية فضول بل غفلة وذهول لان دفع
الهذرية لو صلح بمجرده سببا للخروج عن الاصل لقبل الاستثناء
وان انفصل في كنطق عرفا وانقطع من المستثنى منه حسا بل
وغيره من اللواحق ايضا والبديهة تنادي بفساده وان كان
المراد ان الظاهر من المتكلم باللفظ العام ارادة العموم والاستثناء
مخالف لهذا الاصل يعني القاعدة او استصحاب هذه الارادة
فتوجه المنع اليه ظاهر لان الاتفاق واقع على ان المتكلم ما
دام متشاغلا بالكلام ان يلحق به ما شاء من اللواحق وهذا
يقتضي وجوب توقف السامع على الحكم بارادة المتكلم ظاهر
اللفظ حتى يتحقق الفراغ وينتفي احتمال ارادة غيره ولو كان

صدور اللفظ

صدور اللفظ بمجرده مقتضيا للحمل على الحقيقة لكان
التصريح بخلافه قبل فوات وقته منافيا له ووجب
رده ويمشي ذلك الى الاخيرة ايضا ولا يجدي معه دفع
محذور الهذرية [illegible] المقتضي لصحة اللواحق
وقبولها [illegible] واضع على ان المريد
ال[illegible] في حال تشاغله
[illegible] اغ منه لم يجه
[illegible] حتمال نعم لما
[illegible] ما يتعلق
بتخصيص [illegible] لح بحسب
وضعه لكل من الامرين لم يحصل بجرد [illegible] دالي الكل
الا بالقرينة وكان تعلقه بالاخيرة متحققا للزومه
على كل التقديرين وصح التمسك في انتفاء التعلق بالباقي
بالاصل الى ان يعلم الناقل عنه وليس هذا من القول
بالاختصاص بالاخيرة في شيء وان قد عرض شيئا
فيه عليك فاستوضحه بالتدبر في صيغة الامر فانها
على القول باشتراكها بين الوجوب والندب اذا اوردت

مجردة عن القرائن تدل على الندب وذلك لان اقتضائها
كون الفعل راجحا امر متيقن وما زاد عليه مشكوك فيه
فيتمسك في نفيه بالاصل لكونه زيادة في التكليف غير
انه اذا قامت القرينة على ارادته كان استعمال اللفظ فيه
واقعا في محله غير منتقل به عنه الى غيره كما يقوله من ذهب
الى كونه حقيقة في الندب فقط وهذا مما يفرق به بين
القولين حيث ان الاحتياج الى القرينة بحسب الحقيقة
على القول بالاشتراك انما هو في الحمل على الوجوب و
هكذا الحال عند من يقول بانها حقيقة في الندب و على
بعض الاصوليين القول بالاشتراك في فرق الوقوف
انما هو بالنظر الى نفس اللفظ حيث لا يقطعون على ارادة
الندب بخصوصه منه وذلك لا ينافي الدلالة عليه
بالاعتبار الذي ذكرناه وحالنا فيما نحن فيه هكذا فانا لا
نعلم قصد المتكلم الكل او الاخيرة وحدها لكنا نعلم ان
الاخيرة مقصودة على كل حال فالشك في قصد غيرها
ولو فرض ان المتكلم نصب قرينة على ارادة الكل لم يكن
خارجا عندنا عن موضوع اللفظ ولا عادلا عن حقيقته

بل كان مستعملا فيما هو موضوع له عموما ويلزم من قال باختصاصه
بالاخيرة ان يكون المتكلم بارادتها مع الباقي متجوزا ومتعديا
عن موضوع اللفظ الى غيره وهذا بعيد جدا بعد ما علمت
من عموم الوضع في المفردات وانتفاء الدليل في كلامهم
وفي الواقع على كون الهيئة التركيبية موضوعة للتعلق
بالاخيرة فقط على انه لو ثبت ذلك لاشكل جواز التجوز
بها في الاخراج من الجميع لتوقفه على وجود العلاقة
وفي تحققها نظر وقد مر غير مرة ان علاقة الكل والجزء
بالنسبة الى استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل ليست على
اطلاقها بل لها شرايط وهي ههنا مفقودة والجواب
عن الثاني ان حصول الاستقلال بتعلقه بالاخيرة
انما يقتضي عدم القطع بالتعلق بغيرها ونحن نقول
بان العود الى الجميع عندنا وعند السيد رضي الله
عنه محتمل لا واجب واما قوله لو جاز مع افادته
واستقلاله الخ فظاهر البطلان لان ما يستقل بنفسه
ولا تعلق له بغيره وجوبا ولا جوازا لا يجوز ان يتعلق
بغيره قطعا بخلاف ما نحن فيه فانه من الجائز مع حصول

الاستقلال بالتعلق بالاخيرة ان يتعلق بالجميع وان لم
يكن لازما قال علم الهدى مشيرا الى هذه الحجة في جملة
جوابه عنها وهذه الطريقة توجب على المستدل
بها ان لا يقطع بالظاهر من غير دليل على ان الاستثناء
ما تعلق بما تقدم ويقتضي ان يتوقف في ذلك كما
نذهب نحن اليه لانه بني دليله على ان الاستقلال
يقتضي لا يجب تعليقه بغيره وهذا صحيح غير انه وان لم
يجب فهو جائز فمن اين قطع على ان هذا الذي ليس
بواجب لم يرده المتكلم وليس فيما اقتصر عليه دلالة
على ذلك وعن الثالث بنحو الجواب عن الثاني فان
غاية ما يدل عليه انه لا يجوز القطع على تخصيص
الاخيرة بمجرد اللفظ ونحن نقول به لكنه مع ذلك محتمل
وهما لا سبيل الى منعه وعن الرابع انا نختار عدم الاضمار
قوله يلزم ان يكون العامل فيما بعد الاستثناء اكثر من
واحد قلنا نعم وانما يلزم ذلك ان لو كان العامل في
المستثنى هو العامل في المستثنى منه وهو في موضع المنع ايضا لضعف
دليله ومذهب جماعة من النحاة ان العامل في المستثنى

الايهام

هو الاو لقيام

الايهام معنى الاستثناء بها والعامل ما به يتقوم المعنى المقتضي
لكونها نائبة عن استثني كما ان حرف النداء نائب
عن انادي وهو المنع سلمنا لكن نمنع عدم جواز اجتماع
العاملين على المعمول الواحد فانهم لم ينقلوا الحجة بعتد
به وانما ذكر بعض الائمة رضي الله عنه انهم حملوها على
المؤثرات الحقيقية وضعفه ظاهر وقد جوز وافي
العلل الشرعية الاجتماع لكونها معرفات والعلل
الاعرابية كذلك وانما هي علامات وما نقل عن سيبويه
من النص عليه لا حجة فيه مع انه قد عورض بنص الكسائي
على الجواز وقول الفراء في باب التنازع مشهور وقد حكم
فيه بالتشريك بين العاملين في العمل اذا كان مقتضاهما
واحدا كاعطاني واكرمني الامير واعطيت واكرمت
الامير فان الفعلان في المثالين مشتركان في رفع الفاعل
ونصب المفعول من غير تنازع ووافقه على ذلك بعض
محققي المتاخرين مستدلا عليه باصالة الجواز وانتفاء
المانع سواء توهم توارد المؤثرين على اثر واحد وهو مدفوع
بان العامل عندهم كالعلامة ويجوز تعدد العلامات

قال ويدل على جوازه من حيث اللغة ذلك انهم يخبرون عن
الشيء الواحد بامرين متضادين نحو هذا حلو حامض ولا
يجوز خلوهما عن الضمير اتفاقا فهو اما في كل واحد منهما
بخصوصه او في احدهما بعينه دون الاخر او فيهما
ضمير واحد بالاشتراك والاول بط لانه يقتضي كون
كل واحد منهما محكوما به على المبتدا وهو جمع بين الضدين
والثاني يستلزم انتفاء الخبرية عن الخالي من الضمير واستقلال
ما فيه الضمير بها وهو خلاف المفروض والثالث هو
المطلوب ثم ايده بتجويز سيبويه قام زيد وذهب عمرو الظريفان
والعامل في الصفة هو العامل في الموصوف ولا يذهب
عليك ان هذا الحكم المنقول عن سيبويه مخالف
ما نقل عنه ثم من النص على عدم الجواز وقد نقل هذا
الحكم ايضا نجم الائمة رحمه الله عن الخليل وسيبويه ونقل
عن سيبويه القول بان العامل في الصفة هو العامل
في الموصوف وارتضاه والجواب عن الخامس ان الاستثناء
من الاستثناء انما يوجب رجوعه الى ما يليه دون ما
تقدمه لان تعليقه بالامرين يقتضي الغاءه وانتفاء

فايدة

فايدة فان القائل اذا قال لك عندي عشرة دراهم
الا درهمين كان المفهوم من لفظ الاقرار بالثمانية
فاذا قال عقيب ذلك الا درهما رجع الاقرار الى السبعة
لكونه مخرجا من الدرهمين الذين وقع استثناؤهما
من العشرة فلو عاد الدرهم المستثنى مع ذلك الى العشرة لكان
وجوده كعدمه لاخراجه منها مثل ما ادخل ولم يفدنا
غير ما استفدناه بقوله على عشرة الا درهمين وهو الاقرار
بالثمانية من غير زيادة عليها او نقصان بخلاف ما لو
جعلناه راجعا الى ما يليه فقط فانه يرد الاقرار الى
السبعة فيفيد وذلك ظاهر وعن السادس بالمنع من
انه لم ينتقل عن الاول الا بعد استيفاء غرضه منه اذ
هل هو الا عين المتنازع فيه ومنه يعلم فساد القول بحيلولة
الجملة الثانية بين الاستثناء وبين الاول فانه مصادرة
فاذا عرفت ذلك كله فاعلم ان حكم غير الاستثناء من المخصصات
المتعقبة للمتعدد بحيث يصح لكل واحد منه حكم الاستثناء
خلافا وترجيحا وحجة وجوابا غير ان بعض من قال بعود
الاستثناء الى الاخيرة حكم بعود الشرط الى الجميع لخيال

فاسد والامر فيه هين وانت اذا امعنت النظر في
الحجج السابقة لم يشتبه عليك طريق سوقها الى هنا و
تميز المختار منها عن المزيف **اصل** ذهب جمع من
الناس الى ان العام اذا تعقبه ضمير يرجع الى بعض ما يتناوله
كان ذلك تخصيصا له واختاره العلامة في النهاية وحكى
المحقق رحمه الله عن الشيخ انكار ذلك وهو قول جماعة
من العامة واختار هو التوقف ووافقه العلامة في
التهذيب وهو مذهب المرتضى رض ايضا وله امثلة منها قوله تعالى
والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء ثم قال وبعولتهن احق بردهن
والضمير في بردهن للرجعيات فعلى الاول يخص الحكم بالتربص
بهن وعلى الثاني لا يخص بل يبقى على عمومه للرجعيات
والبائنات وعلى الثالث يتوقف وهذا هو الاقرب
لنا ان في كل من احتمالي التخصيص وعدمه ارتكابا للمجاز
اما الاول فلان اللفظ العام حقيقة في العموم فاستعماله
في الخصوص مجاز كما عرفت وهو ظاهر واما الثاني
فلان تخصيص الضمير مع بقاء المرجع على عمومه يجعله مجازا
اذ وضعه على المطابقة للمرجع فاذا خالفه لم يكن جاريا على

مقتضى الوضع وكان مسلوكا به سبيل الاستخدام فان من
انواعه ان يراد بلفظ معناه الحقيقي وبضميره المعنى المجازي
وما نحن فيه منه اذ قد فرض ارادة العموم من المطلقات
وهي المعنى الحقيقي له واريد من ضميره المعنى المجازي اعني الرجعيات
واذا ظهر هذا فلا بد من الحكم بترجيح احد المجازين
على الاخر من غير مرجح والظاهر انتفاؤه فيجب الوقف
فان قلت تخصيص العام اعني المظهر وصيرورته مجازا
يستلزم تخصيص المضمر وصيرورته مثله ولا كذلك
العكس فان تخصيص المضمر لا يتعدى الى العام ولا يقتضي
مجازيته فبان ان المجاز اللازم من عدم التخصيص ارجح
مما يستلزم التخصيص لكون الاول واحدا والثاني متعددا
قلت هذا مبني على ان وضع الضمير لما كان المرجع ظاهرا
فيه حقيقة له لا لما يراد بالمرجع وان كان معنى مجازيا
له فانه يتحقق المجاز في المضمر ايضا على تقدير تخصيص
العام لكونه مرادا به خلاف ظاهر المرجع وحقيقته
وذلك خلاف التحقيق والاظهر ان وضعه لما يراد
بالمرجع فاذا اريد بالعام الخصوص لم يكن الضمير عاما

فاسد والامر فيه هين وان شئت ذا ... الفاظ في

الحج السابقة لم يشتبه عليك طريق ...

تميز المختار منها عن المزيف اصل ...

الناس الى ان العام اذا تعقبه ضمير ...

كان ذلك تخصيصا له واختاره العلامة ...

المحقق رحمه الله عن الشيخ انكار ذلك ...

من العامة واختاره هو التوقف و...

التهذيب وهو مذهب المرتضى ...

والمطلقات يتربصن بانفسهن ثم ...

والضمير في بردهن للرجعيات ...

هن وعلى الثاني لا تخص بل يبقى على ...

والبائنات وعلى الثالث يتوقف ...

لنا ان في كل من احتمالي التخصيص ...

اما الاول فلان اللفظ العام ...

في الخصوص مجاز كما عرفت و...

فلان تخصيص الضمير مع بقاء المرجع على عمومه ...

اذ وضعه على المطابقة للمرجع فاذا خالفه لم يكن جاريا على

مقتضى

بسم الله تبارك وتعالى

اعلم ان المصنف بعد اقوال القائلين بالمرة والتكرار اختار قول المشهور وهو طلب الماهية وانضم اليه الاصل في ما لم ينص عليه من ادلة الشريع فالظاهر ان مذهبه هو الماهية المقيدة بالوحدة لا بشرط التكرار وعدمه وفيه انا لا نسلم ان المامور به هو الماهية المذكورة لانها كلي قد يوجد في ضمن فرد واحد وقد يوجد في ضمن افراد كثيرة والتمسك بالتشريع بالاصالة العدم في عدم الزيادة مدفوع بانه من العقل ولا مدخل له في ماهية النقل وبعد تسليمه نمنع كون الاصل في الاحكام الشرعية التوقيفية ... لان ... العبادات ... وهو خارج بدليل

مقتضى الوضع وكان مسلوكا به سبيل الاستخدام فان من

... اعدان يراد بلفظ معناه الحقيقي وبضميره المعنى المجازي

... فيه منه اذ قد فرض ارادة العموم من المطلقات

المعنى الحقيقي له واريد من ضميره المعنى المجازي اعني الرجعيات

... ظهر هذا فلا بد من الحكم بترجيح احد المجازين

الاخر من غير مرجح والظاهر انتفاؤه فيجب الوقف

... ان قلت تخصيص العام اعني المظهر وصيرورته مجازا

... يستلزم تخصيص المضمر وصيرورته مثله ولا كذلك

العكس فان تخصيص المضمر لا يتعدى الى العام ولا يقتضي

مجازيته فبان ان المجاز اللازم من عدم التخصيص ارجح

مما يستلزم التخصيص لكون الاول واحدا والثاني متعددا

قلت هذا مبني على ان وضع الضمير لما كان المرجع ظاهرا

فيه حقيقة له لا لما يراد بالمرجع وان كان معنى مجازيا

له فانه يتحقق المجاز في المضمر ايضا على تقدير تخصيص

العام لكونه مرادا به خلاف ظاهر المرجع وحقيقته

وذلك خلاف التحقيق والاظهر ان وضعه لما يراد

بالمرجع فاذا اريد بالعام الخصوص لم يكن الضمير عاما

فاسد والامر فيه هين وانت اذا امعنت النظر في
الحجج السابقة لم يشتبه عليك ط...
تميز المختار منها عن المزيف ...
الناس الى ان العام اذا تعقبه ...
كان ذلك تخصيصا له واختا... عامه
المحقق رحمه الله عن الشيخ ابي ...
من العلماء واختاره هو التوق...
التهذيب وهو مذهب المرتضى ...
والمطلقات يتربصن بانفسهن ... ثلثة
والضمير في بردهن للرجعيات ...
فهن وعلى الثاني لا تخصيص بل يبقى ...
والبائنات وعلى الثالث يتوقف ...
لنا ان في كل من احتمالي التخصيص ...
اما الاول فلان اللفظ العام ...
في الخصوص مجاز كما عرفت و...
فلان تخصيص الضمير مع بقاء المر...
اذ وضعه على المطابقة للمرجع فاذا خالفه لم يكن جاريا على

مقتضى

مقتضى الوضع وكان مسلوكا به سبيل الاستخدام فانه من
انواعه ان يراد بلفظ معناه الحقيقي وبضميره المعنى المجازي
وما نحن فيه منه اذ قد فرض ارادة العموم من المطلقات
وهو المعنى الحقيقي له واريد من ضميره المعنى المجازي اعني الرجعيات
واذا ظهر هذا فلا بد من الحكم بترجيح احد المجازين
على الاخر من غير مرجح والظاهر انتفاؤه فيجب التوقف
فان قلت تخصيص العام اعني المظهر وصيرورته مجازا
يستلزم تخصيص المضمر وصيرورته مثله ولا كذلك
العكس فان تخصيص المضمر لا يتعدى الى العام ولا يقتضي
مجازيته فبان ان المجاز اللازم من عدم التخصيص ارجح
مما يستلزم التخصيص لكون الاول واحدا والثاني متعددا
قلت هذا مبني على ان وضع الضمير لما كان المرجع ظاهرا
فيه حقيقة له لا لما يراد بالمرجع وان كان معنى مجازيا
له فانه يتحقق المجاز في المضمر ايضا على تقدير تخصيص
العام لكونه مرادا به خلاف ظاهر المرجع وحقيقته
وذلك خلاف التحقيق والاظهر ان وضعه لما يراد
بالمرجع فاذا اريد بالعام الخصوص لم يكن الضمير عاما

قوله كما اشرنا اليه في المشتق ... مبدء الامر حقيقة في الوجوب وكونه
المبدء اعني المصدر اعم من الوجوب وغيره كما اشرنا اليه من الضعف قوله
وقد عرفت بطلانه اه حيث قال وظني ان منع يقول بان الامر ... قوله لا بد ان يقول
به ... الاصطلاحي ... واذا ... ان ...
البطلان ... فان منع يقول بعدم ... الوجوب لا يحتاج الى اخذ
الاستعلاء ... في مفهوم الوجوب
فان اخذ الاستعلاء في الندب لا معنى له كما ذكره المصنف قوله
اذا طلب شيئا بهذا اللفظ اي لفظ افعل ... في معناه قوله
الصورة ... احكام الصورة الثانية ... النزاع
في ... الحتم والالزام ... قوله ... بجواب التحقيق
... قوله هو ان النزاع قوله منع اختصاص الفرق بذلك
... الرتبة ... ان الصيغة اذا صدرت من العالي
فلعله ... يحصل منها الذم والعقاب ... في ... السؤال
المنفرد ... الندب ... الرتبة قوله
والفرق بين الصورتين ... حصول الذم ... المراد بالصورتين هو
الصورة الثلث لانه ... رجوع الاولى الى الثانية ...
... واحدا وانما قلنا ذلك ... كلام ... عليه حيث
قال حصول ... الذم والعقاب داخلة في اللفظ في الصورة الاخيرة
فان العقاب لا يكون الا في صورة الثالثة قوله ...
... العقاب ... مدلول اللفظ

لايلزم تخصيصه وصيرورته مجازا فليس هناك الا مجاز
واحد على التقديرين وما قيل من ان اللازم لعدم التخصيص
هو الاضمار لان التقدير في لا يتزوج وبعولتهن بعضهن
وكذا في نظايرها واما مع التخصيص فهو غير لازم وقد
تقرر ان التخصيص خير من الاضمار فضعفه ظاهر بعد ما
قررناه اذ لا حاجة الى اضمار البعض بل يتجوز بالضمير
عنه فالتعارض انما هو بين التخصيص والمجاز والظاهر
تساويهما وان ذهب بعضهم الى رجحان التخصيص احتج
الاولون بان تخصيص الضمير مع بقاء عموم ما هو له يقتضي
مخالفة الضمير للمرجوع اليه وانه باطل وجوابه منع بطلان
المخالفة مطلقا كيف وباب المجاز واسع وحكم الاستخدام
شايع حجة الشيخ ومتابعيه ان اللفظ عام فيجب اجراؤه
على عمومه ما لم يدل على تخصصه دليل ومجرد اختصاص
الضمير العايد في الظاهر اليه لا يصلح لذلك لان كلا
منهما لفظ مستقل براسه فلا يلزم من خروج احدهما
عن ظاهره وصيرورته مجازا خروج الاخر وصيرورته
كذلك والجواب المنع من عدم الصلاحية فان اجراء الضمير

على حقيقته

على حقيقته التي هي الاصل اعني المطابقة للمرجع يستلزم
تخصيص المرجع لكن لما كان ذلك مقتضيا للتجوز في لفظ
العام فلا يجدي الفرار من مجازية الضمير بتقدير تخصيص
التخصيص به وبقاء المرجع على حاله في العموم ولم يكن ثمة
وجه ترجيح لاحد المجازين على الاخر لا جرم وجب
التوقف اصل لا ريب في جواز تخصيص العام بمفهوم
الموافقة وفي جوازه بما هو حجة من مفهوم المخالفة خلاف
والاكثرون على جوازه وهو الاقوى لنا انه دليل شرعي
عارض مثله وفي العمل به جمع بين الدليلين فيجب احتج
المخالف بان الخاص انما يقدم على العام لكون دلالته
على ما تحته اقوى من دلالة العام على خصوص ذلك الخاص
وان تقديم الاقوى ظاهر وليس الامر ههنا كذلك فان
المنطوق اقوى دلالة من المفهوم وان كان المفهوم خاصا
فلا يصلح المعارضة وح فلا يجب حمل عليه والجواب منع
كون دلالة العام بالنسبة الى خصوصية الخاص اقوى من
دلالة مفهوم المخالفة مطلقا بل التحقيق ان اغلب صور
المفهوم التي هي حجة او كلها لا يقصر في القوة عن دلالة

العام على خصوصيات الافراد سيما بعد شيوع تخصيص
العمومات اصل لا خلاف في جواز تخصيص الكتاب بالخبر
المتواتر ووجهه ظاهر واما تخصيصه بخبر الواحد على
تقدير العمل به فالاقرب جوازه مطلقا وبه قال العلامة
وجمع من العامة وحكى المحقق رحمه الله عن الشيخ وجماعة
منهم انكاره مطلقا وهو مذهب السيد رحمه الله فانه
قال في اثناء كلامه على انا لو سلمنا ان العمل قد ورد في
الشرع به لم يكن في ذلك دلالة على جواز التخصيص منها
ومن الناس من فصل فاجازه ان كان العام خص
من قبل بدليل قطعي متصلا كان او منفصلا وقيل ان
كان العام قد خص بدليل منفصل سواء كان قطعيا
ام ظنيا وتوقف بعض واليه يميل المحقق لكنه بناه على
منع كون الخبر الواحد دليلا على الاطلاق لان الدلالة
على العمل به الاجماع على استعماله فيما لا يوجد عليه دلالة
فاذا وجدت الدلالة القرآنية سقط وجوب العمل به لنا
انهما دليلان تعارضا فاعمالهما ولو من وجه اولى
ولا ريب ان ذلك لا يحصل الا مع العمل بالخاص

اذ لو عمل

اذ لو عمل بالعام لبطل الخاص ولغى بالمرة احتجوا للمنع بوجهين
احدهما ان الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني والظن لا
يعارض القطع لعدم مقاومته له فيلغى والثاني انه
لو جاز التخصيص به لجاز النسخ ايضا والتالي باطل اتفاقا فا
المقدم مثله بيان الملازمة ان النسخ نوع من التخصيص فانه
تخصيص في الازمان والتخصيص المطلق اعم منه فلو جاز
التخصيص بخبر الواحد لكانت العلة اولوية تخصيص العام على
الغاء الخاص وهو قائم في النسخ والجواب عن الاول ان
التخصيص وقع في الدلالة لانه دفع للدلالة في بعض الموارد
وهي ظنية وان كان المتن قطعيا فلم يلزم ترك القطعي
بالظني بل هو ترك للظني بالظني وبتقرير اخر وهو ان عام
الكتاب وان كان قطعي النقل لكنه ظني الدلالة وخاص
الخبر وان كان ظني النقل لكنه قطعي الدلالة فصار لكل قوة
وضعف من وجه
من وجه فتساويا فتعارضا فوجب الجمع بينهما وعن
الثاني ان الاجماع الذي ادعيتموه هو الفارق بين النسخ
والتخصيص على ان التخصيص اهون من النسخ ولا يلزم من تاثير
الشيء في الضعيف تاثيره في القوي فليتامل حجة المفصلين

ان الخاص ظني والعام قطعي فلا يعارضه الا ان يضعف العام
وذلك عند الفرقة الاولى بان يدل دليل قطعي على تخصيصه
فيصير مجازا وعند الفرقة الثانية بان يخص بمنفصل لان
المخصص بالمنفصل مجاز عندها دون المتصل والقطعي
يترك بالظني اذا ضعف بالتجوز اذ لا يبقى قطعيا لان نسبته
الى جميع مراتب التجوز بالجواز سواء وان كان ظاهرا في
الباقي فارتفع مانع القطع والجواب بمنع ان تقدم مانع
التخصيص يقع في الدلالة وهي ظنية فلا ينافي قطعية المتن
واحتج المتوقف بان كلا منهما قطعي من وجه ظني من آخر
كما ذكرنا فوقع التعارض فوجب الوقف والجواب يرجح
الخبر بان في اعتباره جمعا بين الدليلين واعتبار الكتاب
ابطال للخبر بالكلية والجمع اولى من الابطال هذا و
دفع ما قاله المحقق هنا يعلم مما نذكره في محله من كتاب
الاخبار ان شاء الله فصل في بناء العام على الخاص
اذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر فاما ان يعلم
تاريخهما اولا والاول اما مقترنين اولا والثاني
اما ان يتقدم العام او الخاص فهذه الاقسام اربعة

الاول

الاول ان يعلم الاقتران ويجب بناء العام على الخاص
بلا خلاف يعتد به الثاني ان يتقدم العام فان كان
ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام كان ناسخا
له وان كان قبله بني على جواز تاخير بيان العام
فمن جوزه جعله مخصصا وبيانا له كالاول وهو
الحق وغير المجوزين بين قائل بانه يكون ناسخا
وهو من لا يشترط في جواز النسخ حضور وقت العمل
وبين دافع له وهم المانعون من النسخ قبل حضور
الوقت وسياتي تحقيق ذلك الثالث ان يتقدم
الخاص والاقوى ان العام يبنى عليه ايضا وفاقا
للمحقق والعلامة واكثر وقال قوم انه يكون ناسخا
للخاص وعزاه المحقق الى الشيخ وهو الظاهر من كلام
علم الهدى وصرح ابن المكارم بن زهرة لنا انهما دليلان
تعارضا والعمل بالعام يقتضي الغاء الخاص ان كان
وروده قبل حضور وقت العمل به ونسخه ان كان
بعده ولا كذلك العمل بالخاص فانه انما يقتضي دفع
دلالة العام على بعض جزئياته وجعله مجازا فيما عدا

وهو هين عند ديدن المحققين فكان اولى بالترجيح
وما يقال من ان العمل بالعام على تقدير التاخر عن وقت
العمل بالخاص يقتضي نسخه والنسخ تخصيص في الازمان
فليس التخصيص في اعيان العام باولى من التخصيص في ازمان
الخاص فضعفه ظاهر لان مرجوحية النسخ بالنسبة
الى التخصيص بالمعنى المعروف لا مساغ لانكارها وتجويز
الاشتراك في مسمى التخصيص نظرا الى المعنى لا يقتضي المساواة
كيف وقد بلغ التخصيص في الشيوع والكثرة الى حد قيل
معه ما من عام الا وقد خص كما مر حجة القول بالنسخ
وجهان احدهما ان القايل اذا قال اقتل زيدا ثم قال لا
تقتلوا المشركين فهو بمثابة ان يقول لا تقتلوا زيدا ولا
عمروا الى ان ياتي على الافراد واحدا بعد واحد وهذا
اختصار لذلك المطول واجمال لذلك المفصل ولا اشكال
انه لو قال لا تقتل زيدا لكان ناسخا لقوله اقتل زيدا
فكذا ما هو بمثابته والثاني ان المخصص للعام بيان له فكيف
يكون متقدما عليه والجواب عن الاول المنع من المساواة
فان تعديد الجزئيات وذكرها بالنصوصية يمنع من تخصيص

بعضها

بعضها لما فيه من المناقضة بخلاف ما اذا كانت مذكورة
باللفظ العام فان التخصيص ح ممكن فلا يصار الى النسخ
لما بيناه من اولوية التخصيص بالنسبة اليه ولان النسخ رفع
والتخصيص لا رفع فيه وانما هو دفع والدفع اهون
من الرفع وعن الثاني بانه استبعاد محض اذ لا يمتنع
ان يرد كلام ليكون بيانا للمراد بكلام اخر يرد بعده
وتحقيقه انه يتقدم ذاته ويتاخر وصف كونه بيانا
ولا ضير فيه اذا عرفت هذا فاعلم ان المحقق عند
نقله للقول بالنسخ هنا عن الشيخ علله بانه لا يجوز
تاخير البيان وكانه يريد به عدم جواز اخلاء العام
عند ارادة التخصيص من دليل عليه مقارن وان كان
قد تقدم عليه ما يصلح للبيان والا فلا معنى لجعل
صورة التقديم من تاخير البيان وثانيا انه على تقدير
سبق الخاص لا يكون البيان متاخرا ولم يتعرض السيد
ان هنا للاحتجاج على ما صار اليه ولعله مثل احتجاج
الشيخ فانهما يشترطان الاقتران في التخصيص القسم
الرابع ان يجهل التاريخ وعندنا انه يعمل ح بالخاص

الظ لانه لا يخرج في الواقع عن احد الاقسام السابقة وقد
بينا ان الحكم في الجميع العمل بالخاص وما قيل من ان
الخاص المتاخر ان ورد قبل حضور وقت العمل
بالعام كان مخصصا وان ورد بعده كان ناسخا
وح فان كانا قطعيين او ظنيين او العام ظنيا والخاص
قطعيا وجب ترجيح الخاص على العام لتردده بين ان
يكون ناسخا ومخصصا وان كان العام قطعيا والخاص
ظنيا فاما ان يكون الخاص مخصصا او ناسخا على الاول
يعمل بالخاص ايضا واما على الثاني فلا يجوز بل يكون
مردودا فقد تردد الخاص مع جهل التاريخ بين ان يكون
مخصصا وبين ان يكون ناسخا مقبولا وبين ان يكون
ناسخا مردودا فكيف يقدم والحال هذه على العام فجوابه
ان احتمال النسخ معلق على ورود الخاص بعد حضور
وقت العمل واحتمال التخصيص مطلق فمع جهل الحال لا
يعلم حصول الشرط والاصل يقتضي عدمه الى ان يدل
على وجوده دليل والمشروط عدم عند عدم شرطه
فلا يصلح احتمال النسخ في المعارضة احتمال التخصيص لا

يقال

لا يقال هذا معارض بمثله فنقول ان احتمال التخصيص
مشروط بورود الخاص قبل حضور وقت العمل وذلك
غير معلوم حيث يجهل الحال فيتمسك في نفيه بالاصل
ويلزم منه نفي المشروط الذي هو التخصيص لانا نقول
قد علم مما قدمناه رجحان التخصيص على النسخ وانه اذا
تردد الامر بينهما يكون التخصيص هو المقدم ولا يصار
الى النسخ الا حيث يمتنع التخصيص كما في صورة تاخر الخاص
عن وقت العمل فان التخصيص يمتنع ح لاستلزامه تاخير
البيان عن وقت الحاجة وهو غير جائز وهذا يقتضي
المصير الى التخصيص حيث لا يدل على خلافه دليل
فالاشتراط انما هو في العدول عنه لا اليه ومن بين
انه مع جهل الحال لا يعلم حصول المانع فيجب الحكم بالتخصيص
ولئن سلمنا تساوي الاحتمالين فالاشكال مختص
بما اذا كان العام قطعيا والخاص ظنيا فليختص التوقف
به اذ ما عداه من الصور خالص من هذا الشوب وح فلا
وجه لتخيل التوقف في تقديم الخاص مطلقا لتردده
بين ما ذكر من الامور بل يستثنى هذه الصورة من البين

ويبقى الحكم بالتقديم على حاله في الباقي ولعل هذا المعنى
هو مقصود القائل وان قصرت عبارته عن تاديته
الآن سوق كلامه باباه هذا وينبغي ان يعلم ان اتي
هذا الاشكال على تقدير ثبوته عند اصحابنا سهل
اذ الظاهر ان جهل التاريخ لا يكون الا في الاخبار واحتمال
النسخ انما يتصور في النبوي منها وهو قليل عندهم
كما لا يخفى قال المرتضى رضي الله عنه عند ذكر احتمال
جهل التاريخ وارتفاع العلم بتقديم احدهما او تاخره
وهذا لا يليق بعموم الكتاب فان تاريخ نزول ايات
القران مضبوط لا اختلاف فيه وانما يصح تقديره
في اخبار الاحاد لانها هي التي ربما عرض فيها هذا
ومن لا يذهب الى العمل باخبار الاحاد فقد سقطت
عنه كلفة هذه المسئلة فان تكلم فيها فعلى طريق
الفرض والتقدير والذي يقوى في نفوسنا اذا فرضنا
ذلك التوقف عن البناء والرجوع الى ما يدل عليه
الدليل من العمل باحدهما انتهى كلامه وما ذهب اليه
من التوقف ههنا هو مذهب من قال بالنسخ في العام

ثنى

السابق ووجهه بعد ملاحظة البناء على مذهبهم هنا
ظاهر لدوران الخاص بين ان يكون مخصصا او
منسوخا ولا ترجيح لاحدهما فيتوقف المطلب الرابع
في المطلق والمقيد والمجمل والمبين اصل المطلق هو ما
دل على شايع في جنسه بمعنى كونه حصة محتملة لحصص
كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك والمقيد خلافه
فهو ما يدل على شايع في جنسه وقد يطلق المقيد على
معنى اخر وهو ما اخرج من شياع مثل رقبة مؤمنة
فانها وان كانت شايعة بين الرقبات المؤمنات
لكنها اخرجت من الشياع بوجه ما من حيث كانت شايعة
بين المؤمنة وغير المؤمنة فازيل ذلك الشياع عنه
وقيد بالمؤمنة فهو مطلق من وجه مقيد من اخر و
الاصطلاح الشائع في المقيد هو الاطلاق الثاني اذا
عرفت هذا فاعلم انه اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان
يختلف حكمهما نحو اكرم هاشميا جالس هاشميا عالما ولا
يحمل احدهما على الاخر بوجه من الوجوه اتفاقا سواء
كان الخطابان المتضمنان لهما من جنس واحد بان كانا

ويبقى الحكم بالتقديم على حاله في الباقي ولعل هذا المعنى
هو مقصود القائل وان قصرت عبارته عن تاديته
الآن سوق كلامه يأباه هذا وينبغي ان يعلم ان الشق
هذا الاشكال ع...
اذ الظاهر ان جهل ال...
النسخ انما يتصو...
كما لا يخفى قال ال...
جهل التاريخ...
وهذا لا يليق...
القرآن مضبو...
في اخبار الآحا...
ومن لا يد...
عنه كلفة...
الفرض وال...
ذلك التوقف عن
الدليل من العمل باحدهما انتهى كلامه وما ذهب اليه
من التوقف ههنا هو مذهب من قال بالنسخ في القسم

الثاني

السابق ووجه بعد ملاحظة البناء على مذهبهم مما لا
ظاهر لدوران الخاص بين ان يكون مختصا و
منسوخا ولا ترجيح لاحدهما فيتوقف المطلب الرابع
...بين اصل المطلق هو ما
...ونه حصة محتملة لحصص
...شترك والمقيد خلافه
...سه وقد يطلق المقيد على
...شياع مثل رقبة مؤمنة
...بين الرقبات المؤمنات
...جه ما من حيث كانت شايعة بين
...فازيل ذلك الشياع عنه
...من وجه مقيد من آخر
...د هو الاطلاق والتاخر اذا
...ريد مطلق ومقيد فاما ان
...ميا جالسا هاشميا عالما او لا
...وجه من الوجوه اتفاقا فان
كان الخطابان المتضمنان لهما من جنس واحد بان كانا

[illegible]

ويبقى الحكم بالتقديم على حاله فى الباقى ولعل هذا المغنى
هو مقصود القائل وان قصرت عبارته عن تاديته
الكلام ...
هذ ...
اذا ...
النب ...
كا ...
بعه ...
وه ...
ال ...
ذ ...
و ...
عد ...
ال ...
ذلك التوقف عن البناء والرجوع الى مايدل عليه
الدليل من العمل باحدهما انتهى كلامه وما ذهب اليه
من التوقف ههنا هو مذهب من قال بالنسخ فى القسم

الثانى

السابق ووجه بعد ملاحظة البناء على مذهبهم منا
ظاهر لدوران الخاص بين ان يكون مخصصا و
... جيح لاحدهما فيتوقف المطلب الرابع
... والمجمل والمبين اصل المطلق هو ما
... جنسه بمعنى كونه حصة محتملة لحصص
... ج تحت امر مشترك والمقيد خلافه
... شايع فى جنسه وقد يطلق المقيد على
... خرج من شياع مثل رقبة مؤمنة
... شايعة بين الرقبات المؤمنات
... الشياع بوجه ما من حيث كانت شايعة
... غير المؤمنة فازيل ذلك الشياع عنه
... فهو مطلق من وجه مقيد من اخر و
... شايع فى المقيد هو الاطلاق الثانى اذا
... واعلم انه اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان
يختلف حكمهما نحو اكرم هاشميا جالس هاشميا عالما ولا
يحمل احدهما على الاخر بوجه من الوجوه اتفاقا فاسوى
كان الخطابان المتضمنان لهما من جنس واحد بان كانا

امرين او نهيين ام لا كان يكون احدهما امرا والاخر نهيا
وسواء اتحد موجبهما او اختلف الا في مثل ان يقول
ان ظاهرت فاعتق رقبة ويقول لا تملك رقبة
كافرة فانه يقيد المطلق بنفي الكفر وان كان الظهار
والملك كلمين مختلفين لتوقف الاعتاق على الملك
واما ان لا يختلف نحو اكرم هاشميا اكرم هاشميا
عارفا وح فاما ان يتحد موجبها او يختلف وان
اتحد فاما ان يكونا مثبتين او منفيين فهذه اقسام
ثلثة الاول ان يتحد موجبهما مثبتين مثل ان ظاهرت
فاعتق رقبة ان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة فيحمل
المطلق على المقيد اجماعا نقله في النهاية ويكون المقيد
بيانا للمطلق لا نسخا له تقدم عليه او تاخر عنه وقيل
نسخ له ان تاخر المقيد فهنا مقامان حمل المطلق على
المقيد وكونه بيانا لا نسخا اما انه يحمل المطلق على المقيد
فلانه جمع بين الدليلين لان العمل بالمقيد يلزم منه
العمل بالمطلق والعمل بالمطلق لا يلزم منه العمل بالمقيد
لصدقه مع غير ذلك المقيد لهذا استدل القوم وهو

جيده

جيده حيث ينفي احتمال التجوز في المقيد بارادة الندب
اعني كونه افضل الافراد او بارادة الوجوب التخييري
وكذا لو لم يكن احتمال التجوز بما ذكرناه منتفيا ولكنه
كان مرجوحا بالنسبة الى التجوز في لفظ المطلق بارادة المقيد
منه اما مع تساوي الاحتمالين فيشكل الحكم بترجيح
احد المجازين بل يحصل التعارض المقتضي للتساقط او
التوقف ويبقى المطلق سليما من المعارض وقد اشار الى
بعض هذا الاشكال في النهاية واجاب عنه بما يرجع الى
ان حمله على المقيد يقتضي يقين البراءة والخروج عن
العهدة بخلاف بقائه على اطلاقه فانه لا يحصل معه
ذلك اليقين وقد اخذه بعضهم دليلا على الحكم مبتدا مع
الدليل الاخر من غير تعرض للاشكال وهو كما ترى واما
انه بيان لا نسخ فلانه نوع من التخصيص في المعنى فان
المراد من المطلق كرقبة مثلا اي فرد كان من افراد الرقبة
فيصير عاما الا انه على البدل ويصير تخصيصه بنحو المؤمنة
تخصيصا واخراجا لبعض المسميات من ان يصلح بدلا
فالتقييد يرجع الى نوع من التخصيص يسمى تقييدا اصطلاحا

فحكمه حكم التخصيص فكما ان الخاص المتأخر مبين للعام المتقدم
وليس ناسخا له فكذا المقيد المتأخر احتج الذاهب الى كونه
ناسخا مع التأخر بانه لو كان بيانا للمطلق لكان
المراد بالمطلق هو المقيد فيجب ان يكون مجازا فيه وهو
فرع الدلالة وانها منتفية اذ المطلق لا دلالة له على
مقيد خاص والجواب ان المعنى المجازي انما يفهم من اللفظ
بواسطة القرينة وهي ههنا المقيد فيجب حصول الدلالة
والفهم بعده لا قبله وما ذكرتموه انما يتم لو وجب
حصولهما قبل وليس الامر كذلك وسيأتي لهذا مزيد
تحقيق عن قريب الثاني ان يتحد موجبهما منفيين فيعمل
بهما اتفاقا مثل ان يقول في كفارة الظهار لا تعتق
المكاتب ولا تعتق المكاتب الكافر حيث لا يقصد
الاستغراق كما في اشتر اللحم فلا يجزي اعتاق المكاتب
اصلا الثالث ان يختلف موجبهما كاطلاق الرقبة
في كفارة الظهار وتقييدها في كفارة القتل وعندنا
انه لا يحمل على المقيد لعدم المقتضي له ووجب كثير
من مخالفينا الى انه يحمل عليه قياسا مع وجود شرائطه

وربما نقل عن بعضهم الحمل عليه مطلقا وكلاهما باطل
لا سيما الاخير   المجمل هو ما لم يتضح دلالته ويكون
فعلا ولفظا مفردا ومركبا اما الفعل فحيث لا يقترن
به ما يدل على وجه وقوعه واما اللفظ المفرد فكالمشترك
لتردده بين معانيه اما بالاصالة كالعين والقرء واما
بالاعلال كالمختار المتردد بين الفاعل والمفعول اذ لولا
الاعلال لكان مختيرا بكسر الياء للفاعل وبالفتح للمفعول
فينفي الاجمال واما اللفظ المركب فلقوله تعالى او يعفوا
الذي بيده عقدة النكاح لتردده بين الزوج والولي
وكما في مرجع الضمير حيث يتقدمه امران يصلح لكل منهما
واحد نحو ضرب زيد عمرا فضربته لتردده بين زيد
وعمرو وكالمخصوص بمجهول نحو قوله تعالى واحل لكم ما وراء
ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين فان تقييد الكل بالاحصان
مع الجهل به اوجب الاجمال فيما احل وقوله احلت لكم بهيمة
الانعام الا ما يتلى عليكم اذا عرفت هذا فههنا فوائد
الاولى ذهب السيد المرتضى رضي الله عنه وجماعة من العامة
الى ان اية السرقة وهي قوله تعالى والسارق والسارقة

فاقطعوا ايديهما مجملة باعتبار اليد قيل وباعتبار القطع
ايضا والاكثرون على خلاف ذلك وهو الاظهر لنا ان
المتبادر من لفظ اليد عند الاطلاق هو جملة العضو الى
المنكب فيكون حقيقة فيه وظاهرا منه حال الاستعمال
فلا اجمال وتبادر ايضا من لفظ القطع ابانة الشيء عما
كان متصلا به وهو ظاهر فيه فاين الاجمال احتج
السيد بان اليد تقع على العضو بكماله وعلى ابعاضه
وان كان لها اسماء تخصها فيقولون غوصت يدي
في الماء الى الاشاجع والى الزند والى المرفق والى المنكب
واعطيته كذا بيدي وانما اعطى باناملة وكذلك
كتبت بيدي وانما كتبت باصابعه قال وليس يجري
قولنا يد مجرى قولنا انسان كما ظنه قوم لان الانسان
يقع على جملة تختص كل بعض منها باسم من غير ان يقع
انسان على ابعاضها كما يقع اسم يد على كل بعض من
هذا العضو واحتج معتبر القطع ايضا مع ذلك بان القطع
يطلق على الابانة وعلى الجرح يقال لمن جرح يده بالسكين
قطع يده فيحصل الاجمال والجواب عن الاول ان الاستعمال

في

يوجد مع الحقيقة والمجاز ولفظ اليد وان كان مستعملا في
الكل الا ان فهم ما عدا الجملة منه موقوف على ضميمة القرينة
وذلك اية كونه مجازا فيه والفرق الذي ادعاه بين لفظ اليد
ولفظ الانسان غير معقول بل هما مشتركان في تبادر الجملة
عند الاطلاق وتوقف ما سواها على القرينة وان كان
استعمال اليد في الابعاض متعارفا دون الانسان فان
ذلك بمجرده لا يقتضي الاجمال بل لا بد من كونه ظاهرا في
الكل بحيث لا يسبق احدها بخصوصه الى الفهم والواقع
خلافه وعن الاخير بمثله فانه قد بينا ان القطع ظاهر في
الابانة الثانية عند جماعة في المجمل نحو قوله ع لا صلوة
الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب لا صيام لمن لم
يبيت الصيام من الليل لا نكاح الا بولي مما ينفي فيه
الفعل ظاهرا مطلقا وقيل ان كان الفعل المنفي شرعيا
كما في الامثلة المذكورة او لغويا وله حكم واحد فلا اجمال
وان كان لغويا له اكثر من حكم فهو مجمل والحق انه لا اجمال
مطلقا وفاقا للاكثر لنا انه اذا ثبت كونه حقيقة شرعية
في الصحيح من هذه الافعال كان معناه لا صلوة صحيحة ولا

صيام صحيحا ونفي المسمى ممكن باعتبار فوات الشرط
او الجزء وقد اخبر الشارع به فتعين الارادة فلا اجمال
وان لم يثبت له حقيقة شرعية كما هو الظاهر وقد عرفت ان
ثبت له حقيقة عرفية وهو ان مثله يقصد منه نفي
الفائدة والجدوى نحو لا علم الا ما نفع ولا كلام الا
ما افاد ولا طاعة الا لله كان متعينا ايضا ولا اجمال
ولو فرض انتفاؤه ايضا فالظاهر انه يحمل على نفي الصحة
دون الكمال لان ما لا يصح كالعدم في عدم الجدوى
بخلاف ما لا يكمل فكان اقرب المجازين الى الحقيقة ا
لمتعذرة وكان ظاهرا فيه فلا اجمال لا يقال هذا
بان اللغة بالترجيح وهو بط لانا نقول ليس هو منه
انما هو ترجيح احد المجازات بكثرة التعارف ولذلك
يق هو كالعدم اذا كان بلا منفعة احتج الاولون
بان العرف في مثله مختلف فيفهم منه نفي الصحة
تارة ونفي الكمال اخرى فكان مترددا ولزم الاجمال
والجواب ان اختلاف العرف والفهم ان كان باعتبار
اختلافهم في انه ظاهر في الصحة او في الكمال فلكل صاحب

مذهب

مذهب يحمله على ما هو الظاهر فيه عنده لا انه متردد
بينهما فهو ظاهر عندهما لا مجمل الا انه ظاهر عند كل في
شيء ولو نزلنا الى تسليم تردده بينهما فكونه على السواء
حم بل نفي الصحة راجح لما ذكرنا من اقربيته الى نفي الذات
حجة المفصل ان انتفاء الفعل الشرعي ممكن بفوات شرط
او جزء فيجري النفي فيه على ظاهره ولا يكون هناك
اجمال وكذا مع اتحاد حكم اللغوي فانه يجب صرف النفي
اليه وهو ظاهر واما اذا كان له حكمان الفضيلة والاجزاء
فليس احدهما اولى من الاخر فيحصل الاجمال والجواب ظاهر
مما قدمناه فلا نعيده الثالثة اكثر الناس على انه لا
اجمال في التحريم المضاف الى الاعيان نحو قوله حرمت
عليكم امهاتكم وخالف فيه البعض والحق الاول لنا
من استقراء كلام العرب علم ان مرادهم في مثله حيث
يطلقونه انما هو تحريم الفعل المطلوب من ذلك كالاكل
في الماكول والشرب في المشروب واللبس في الملبوس و
الوطي في الموطوء فاذا قيل حرم عليكم لحم الخنزير او الحمار او
الحرير او الامهات فهم ذلك سابقا الى الفهم فشاء

فهو متضح الدلالة فلا اجمال احتج المخالف بان تحريم
العين غير معقول فلا بد من اضمار فعل يصح متعلقاته
والافعال كثيرة ولا يمكن اضمار الجميع لان ما يقدر
للضرورة يقدر بقدرها فتعين اضمار البعض ولا
دليل على خصوصية شيء منها فدلالته على البعض
المراد غير واضحة وهو معنى الاجمال والجواب المنع
من عدم وضوح الدلالة على ذلك البعض لما عرفت
من دلالة العرف على ارادة المقصود من مسئلة المبين
نقيض المجمل فهو متضح الدلالة سواء كان بنفسه
نحو والله بكل شيء عليم او بواسطة الغير ويسمى ذلك
الغير مبينا وينقسم كالمجمل الى ما يكون قولا مفردا
او مركبا والى ما يكون فعلا على الاصح والبعض
الناس خلاف في الفعل ضعيف لا يعبأ به فالقول
من الله سبحانه ومن الرسول وهو كثير كقوله تعالى
صفراء فاقع لونها الى اخر الاية فانه بيان لقوله
سبحانه ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة في ظهر
الوجهين وكقوله صلى الله عليه وسلم فيما سقت السماء العشر فانه بيان

المقدار

المقدار الزكوة المامور باتيانها والفعل من الرسول
كصلوته فانها بيان لقوله تعالى واقيموا الصلوة وحجه
فانه بيان لقوله تعالى ولله على الناس حج البيت
ويعلم كون الفعل بيانا تارة بالضرورة من قصده
واخرى بنصه كقوله صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا
عني مناسككم وحينا بالدليل العقلي كما لو ذكر
مجملا وقت الحاجة الى العمل به ثم فعل فعلا يصلح بيانا
له ولم يصدر عنه غيره فانه يعلم ان ذلك الفعل هو
البيان والا لزم تاخيره عن وقت الحاجة اذا عرفت
هذا فاعلم انه لا خلاف بين اهل العدل في عدم
تاخير البيان عن وقت الحاجة واما تاخيره عن وقت
الخطاب الى وقت الحاجة فاجازه قوم مطلقا ومنعه
اخرون مطلقا وفصل المرتضى رضي الله عنه فقال
الذي نذهب اليه ان المجمل من الخطاب يجوز تاخير بيانه
الى وقت الحاجة والعموم لو كان باقيا على اصل اللغة
في ان الظاهر محتمل لجاز ايضا تاخير بيانه لانه في حكم
المجمل واذا انتقل بعرف الشرع الى وجوب الاستغراق

بظاهره فلا يجوز تاخير بيانه وحكى العلامة في النهاية
عن بعض العامة بعد نقله الاقوال التي ذكرناها وغيرها
قولا اخر وهو جواز تاخير بيان ما ليس له ظاهر كالمجمل
واما ماله ظاهر وقد استعمل في غيره كالعام والمطلق
والمنسوخ فيجوز تاخير بيانه التفصيلي لا الاجمالي بان
يقول وقت الخطاب هذا العام مخصوص وهذا المطلق
مقيد وهذا الحكم سينسخ وقال انه الحق ولا يكاد يظهر
بينه وبين قول السيد بعد امعان النظر فرق الا
في جهة النسخ فان السيد لم يتعرض له في اصل البحث وانما
ذكر في اثناء الاحتجاج ان الاجماع من الكل واقع على انه
تعالى يحسن منه تاخير بيان مدة الفعل المامور به
والوقت الذي ينسخ فيه عن وقت الخطاب وان كان
مرادا بالخطاب والعجب بعد هذا من رغبة العلامة
من قول السيد وموافقته لذلك القائل على وجوب
اقتران بيان المنسوخ به مع ما فيه من البعد والمخالفة
لما هو المعروف بينهم من اشتراط تاخير الناسخ حتى
انه في مباحث النسخ عده شرطا من غير توقف ولا

اشكال

استشكال وجعله كغيره وجها للفرق بين التخصيص والنسخ وما
ما يوهمه ظاهر عبارة السيد من تخصيصه المنع من جواز
التاخير بالعام وعدم تعرضه للمراد من البيان اهو
التفصيلي او غيره بحيث يعد ان وجهين في المخالفة
كذلك القول اذ عمم فيه المنع لكل ماله ظاهر اريد منه
خلافه واكتفى بالبيان الاجمالي فمدفوع بان كلام
السيد في الاحتجاج يعرب عن الموافقة في كلا الوجهين
وستراه وكان العلامة رحمه الله لم يعط الحجة حق النظر
والالتفات له الحال هذا والذي يقوى في نفسي هو القول
الاول لنا انا لا نتصور مانعا من التاخير سوى ما
تخيله الخصم من قبح الخطاب معه على ما سمعته وستبين
ضعفه ولا يمتنع عند العقل فرض مصلحة فيه يحسن
لاجلها كعزم المكلف وتوطين نفسه على الفعل
الى وقت الحاجة فان العزم وما يلحقه طاعة يترتب
الثواب عليها وفيه مع ذلك تسهيل للفعل المامور به
حجة المانعين على عدم جواز تاخير بيان المجمل انه
لو جاز لجاز الخطاب العربي بالزنجية من غير ان يبين له

خطابهم

في الحال والجامع كون السامع لا يعرف المراد فيهما والجواب
منع الملازمة وابداء الفرق بان العربي لا يفهم من
الزنجية شيئا بخلاف المخاطب باللفظ المجمل يعلم ان المراد
احد مدلولاته فيطيع ويعصي بالعزم على الفعل والترك
اذا بين له واما حجتهم على منع تاخير بيان غير المجمل ايضا
فيعلم من حجة المفصل وكذا الجواب احتج المرتضى رضي الله
عنه على جواز تاخير بيان المجمل بنحو ما ذكرناه وهو انه
لا يمتنع ان يعرض فيه مصلحة دينية يحسن لاجلها
قال وليس لهم ان يقولوا ههنا وجه قبح وهو الخطاب
بما لا يفهم المخاطب معناه فان هذه الدعوى منهم
غير صحيحة لانا نعلم ضرورة انه يحسن من الملك ان يدعو
بعض عماله فيقول قد وليتك البلد الفلاني وعولت
على كفايتك فاخرج اليه في غد او في وقت بعينه
وانا اكتب لك تذكرة بتفصيل ما تعمله وتاتيه وتذره
اسلمها اليك عند توديعك وانفذها اليك عند
استقرارك في عملك وايضا فتاخير العلم بتفصيل الفعل صفات
ليس باكثر من تاخير اقدار المكلف على الفعل ولا اخلاف

فان

في انه لا يجب ان يكون في حال الخطاب قادرا على سائر
وجوه التمكن فكذلك العلم بصفة العلم هذا ملخص كلامه
في الاحتجاج للشق الاول من مذهبه وهو جيد لا
نزاع فيه واحتج على الثاني اعني منع تاخير بيان العام
المخصوص بوجوه ثلثة الاول ان العام لفظ موضوع
لحقيقة ولا يجوز ان يخاطب الحكيم بلفظ له حقيقة
وهو لا يريدها من غير ان يدل في حال خطابه
انه متجوز باللفظ ولا اشكال في قبح ذلك والعلة
في قبحه انه خطاب اريد به غير ما وضع له من غير
دلالة قال والذي يدل على ذلك انه لا يحسن ان يقول
الحكيم منا لغيره افعل كذا وهو يريد التهديد او اقتل والوعيد
زيدا وهو يريد اضربه الضرب الشديد الذي جرت
العادة ان يسمى مثله مجازا ولا ان يقول رايت حمارا
وهو يريد رجلا بليدا من غير دلالة تدل على
ذلك ولانه لهذا المعنى بانت الحقيقة من غيرها لان
الحقيقة تستعمل بلا دليل والمجاز لا بد له من دليل وليس
تاخير بيان المجمل جاريا هذا المجرى لان المخاطب بالمجمل

لا يريد به الا ما هو حقيقة فيه ولم يعدل به عما هو
وضع له الا ترى ان قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة
اراد به قدرا مخصوصا فلم يرد به الا ما اللفظ بحقيقته
موضوع له وكذلك اذا قال له عندي شيء فانما
استعمل اللفظ الموضوع في اللغة للاجمال فيما وضع له و
ليس كذلك مستعمل لفظ العموم وهو يريد الخصوص لانه
اراد باللفظ ما لم يوضع له ولم يدل عليه دليل الثاني
ان جواز التاخير يقتضي ان يكون المخاطب قد دل على الشيء
بخلاف ما هو به لان لفظ العموم مع تجرده يقتضي
الاستغراق فاذا خاطب به مطلقا لا يخلو من ان يكون
دل به على الخصوص وذلك يقتضي كونه دالا فيه بما لا دلالة
~~او يكون قد دل به على الخصوص وذلك يقتضي كونه~~
دالا فيه او يكون قد دل به على العموم فقد دل على
خلاف مراده لان مراده الخصوص فكيف يدل عليه
بلفظ العموم فان قيل انما يستقر كونه دالا عند
الحاجة الى الفعل قلنا حضور زمان الحاجة ليس بمؤثر
في دلالة اللفظ فان دل اللفظ على العموم فيه فانما

يدل

يدل بشيء يرجع اليه وذلك قائم قبل وقت الحاجة
على ان وقت الحاجة انما يعتبر في القول الذي يتضمن
تكليفا فاما ما لا يتعلق بالتكليف من الاخبار وضروب
الكلام فيجب ان يجوز تاخير بيان المجاز فيه عن وقت
الخطاب الى غيره من مستقبل الاوقات وهذا يؤدي
الى سقوط الاستفادة من الكلام الثالث ان الخطاب
وضع للافادة ومن سمع لفظ العموم مع تجويزه ان
يكون مخصوصا ويتبين له في المستقبل لا يستفيد في ويتبين خ ل
هذه الحالة به شيئا ويكون وجوده كعدمه فان
قيل يعتقد عمومه بشرط ان لا يختص قلنا ما الفرق بين قول وبين قوله
من يقول يجب ان يعتقد خصوصه الى ان يدل في
المستقبل على ذلك لان اعتقاده للعموم مشروط وكذلك
اعتقاده للخصوص وليس بعد هذا الا ان يعتقد
انه على احد الامرين اما بالعموم او الخصوص وينتظر
وقت الحاجة فاما ان يترك على حاله فيعتقد العموم
او يدل على الخصوص فيعمل عليه وهذا هو نص قول
اصحاب الوقف في العموم فقد صار اليهم من يذهب الى

ان لفظ العموم مستغرق بظاهره على اقبح الوجوه هذا
جملة ما احتج به على هذه الدعوى مبالغا في تقريبه
نقلناه بعين الفاظه غالبا حفظا لما رامه من زيادة
التقريب والجواب اما عن الاول فبالنقض بالنسخ
اولا وتقريره ان من شرط المنسوخ كما اعترف به ان لا
يكون موقتا بغاية تقتضي ارتفاعه حتى انه عد من
الموقت ما يعلم فيه الغاية على سبيل الجملة ويحتاج
في تفصيلها الى دليل سمعي نحو قوله دوموا على هذا الفعل
الى ان انسخه عنكم وح فلا بد من كون لفظ المنسوخ
ظاهرا في الدوام والاستمرار وبعد فرض نسخه
يعلم ان المراد خلاف ذلك الظاهر فقد استعمل اللفظ
الذي له حقيقة في غير تلك الحقيقة من غير دلالة
في حال الخطاب على المراد ومن هنا التجأ بعض اصحاب
هذا القول الى المنع في النسخ ايضا كما حكيناه عن العلامة
فاوجب قران بيانه الاجمالي بالمنسوخ فرارا عن
هذا المحذور ولكن السيد رحمه الله ادعى الاجماع على
خلاف هذه المقالة كما مرت اليه الاشارة وجعله

وجها للرد على من منع من تاخير بيان المجمل فقال قد اجمعنا
على انه تعالى يحسن منه تاخير بيان مدة الفعل المامور به
والوقت الذي ينسخ فيه عن وقت الخطاب وان كان
مرادا بالخطاب لانه اذا قال صلوا واراد بذلك غاية
معينة فالانتفاء البيان من غير تجاوز لهما مراد في حال
الخطاب وهو من فوائده ومراد الخطاب به وهذا
هو نص مذهب القائلين بجواز تاخير بيان المجمل ولم
يجر ذلك عند احد مجرى خطاب العربي بالزنجية فان
قالوا اليس يجب ان يبين في حال الخطاب كل مراد بالخطاب
قلنا اصبتم في الخطاب بالمجمل مثل ذلك فان قالوا لا
حاجة الى بيان مدة النسخ وغاية العبادة لان ذلك
بيان لا يجب ان يفعله ~~في الحال~~ وانما يحتاج في هذه
الحال الى بيان صفة ما يجب ان يفعله ويلزمه كل ما تعمل
عليه في نفيكم تاخير البيان لانكم توجبون البيان
لشيء يرجع الى الخطاب لا لامر يرجع الى ازاحة علة المكلف
في الفعل فان كنتم انما تمنعون من تاخير البيان لامر يرجع
الى العلة والتمكين فانتم تجيزون ان يكون المكلف في

قلنا هي احكم

حال الخطاب غير قادر ولا متمكن بالالات وذلك ابلغ في
رفع التمكن من فقد العلم بصفة الفعل وان كان امتناعكم
يرجع الى الامر يرجع الى حسن الخطاب والى ان وجوب المخاطب
لا بدان يكون له طريق الى العلم بجميع فوايده فهذا ينتقض
بمدة الفعل وغايته لانهما من جملة المراد وقد اجزتم
تاخير بيانها وقلتم بنظير قول من يجوز تاخير بيان المجمل لانه
يذهب الى انه يستفيد بالخطاب المجمل بعض فوائده دون
بعض وقد اجزتم مثله فالرجوع الى ازاحة العلة نقض
منكم لهذا الاعتبار وكل هذه عبارته بعينها وانما نقلناها
بطولها لتضمنها تحقيق المقام له وعليه فنحن نعيد عليه
كلامه هنا وننقض استدلاله بعين ما نقض به دليل
خصمه غير محتاجين الى تتمة التقرير فان مواضع الاستشهاد
على نزاهتها لا يكاد يخفى على المتامل طريق تغييرها و
سوقها بحيث ينتظم مع محل النزاع واما ثانيا فبالحل
وتحقيقه انه لا ريب في افتقار استعمال اللفظ في غير
المعنى الموضوع له الى قرينة وان ذلك هو المايز بين الحقيقة
والمجاز في منع تاخير القرينة عن وقت الحاجة فاما تاخيرها

عن وقت التكلم الى وقت الحاجة فلم ينقل على المنع منه مطلقا
من جهة الوضع دليلا وما يتخيل من استلزامه الاغراء
بالجهل فيكون قبيحا عقلا مدفوع بان الاغراء انما يحصل
حيث ينتفي احتمال التجوز وانتفاؤه فيما قبل وقت
الحاجة موقوف على ثبوت منع التاخير مطلقا وقد
فرضنا عدمه وقولهم الاصل في الكلام الحقيقة
معناه ان اللفظ مع فوات وقت القرينة بطء عن وقت
التلفظ بالمجاز بحيث لا يخرج الكلام عن كونه دالا
عرفا ومنه تعقيب الجمل المتعددة المتعاطفة بالاستثناء
ونحوه اذا قام المتكلم القرينة على ارادة العود الى الكل كما تم
تحقيقه ولو كان مجرد النطق باللفظ يقتضي صرفه الى الحقيقة
لم يجز ذلك لاستلزامه المحذور الذي نطق من موضع
النزاع اعني الاغراء بالجهل انما الا انهم قد حكموا بجواز
استماع العام المخصوص بادلة العقل وان لم يعلم السامع
ان العقل يدل على تخصيصه ولم ينقلوا في ذلك خلافا
عن احد وجوز اكثر المحققين كالسيد والمحقق والعلامة
وغيرهم من محققي العامة اسماع العام المخصوص بالدليل

ويجوز تاخيرها الى وقت الحاجة مطلقا

تحقيق لا مقر

يدل للسيد على هذا انه لا نزاع
في جواز تاخير القرينة عن

السمع من دون اسماع المخصص مع ان ما ذكر من التوجيه
للمنع هنا لو تم لاقتضى المنع هنالك ايضا لان السامع للعام
مجرداً عن القرينة ح يحمله على الحقيقة كما ظن وليست مراده
فيكون اغراء بالجهل فان اجابوا بانه لا يجوز الحمل
على الحقيقة الا بعد التفحص عن المخصص الذي هو قرينة
التجوز وبعد فرض وجودها لا بد ان يعثر عليها
فيحكم ح بمقتضاها قلنا في موضع النزاع انه لا يجوز
الحمل على شيء حتى يحضر وقت الحاجة وعند ذلك توجد
القرينة فيطلع المكلف عليها ويعمل بما تقتضيه والعجب
من السيد انه تكلم على المانعين من تاخير بيان المجمل بمثل
هذا ولم يتنبه لوروده نظيره عليه حيث قال ومن
قوي ما يلزمونه ان يقال لهم اذا جوزتم ان يخاطب
بالمجمل ويكون بيانه من الاصول ويكلف المخاطب
بالرجوع الى الاصول ليعرف المراد فما الذي يجب ان يعتقد
هذا المخاطب الى ان يعرف من الاصول المراد فان قالوا
يتوقف على اعتبار التفصيل ويعتقد في الجملة انه
يمتثل بما يبين له قلنا اي فرق بين هذا القول وبين

قول

قول من جوز تاخير البيان فاذا قالوا الفرق بينهما انه
اذا خوطب وفي الاصول بيان فهو متمكن من الرجوع
اليها ومعرفة المراد وكذلك اذا اخر البيان فانه لا يكون
متمكنا قلنا اذا كان البيان في الاصول فلا بد من زمان
يرجع فيه اليها ليعلم المراد وهو في هذا الزمان قصيرا
او طويلا مكلف بالفعل ومامور باعتقاد وجوبه
والعزم على ادائه على طريق الجملة من غير تمكن من معرفة
المراد وانما يصح ان يعرف المراد بعد هذا الزمان فقد
عاد الامر الى انه مخاطب بما لا يتمكن في الحال من معرفة
المراد به وهذا هو قول من جوز تاخير البيان ولا فرق في هذا
الحكم بين طويل الزمان وقصيره فان قالوا هذا الزمان
الذي اشرتم اليه لا يمكن فيه معرفة المراد فيجري مجرى
زمان مهلة النظر الذي لا يمكن وقوع المعرفة فيه قلنا
ليس الامر كذلك لان زمان مهلة النظر لا بد منه ولا يمكن
ان يقع المعرفة الكسبية في اقصر منه وليس كذلك اذا كان
البيان في الرجوع الى الاصول لانه تعالى قادر على ان
يقرن البيان الى الخطاب فلا يحتاج في زمان الرجوع

الى تامل الاصول هذا كلامه وليت شعري كيف غفل
عن ورود مثل ذلك عليه فيقال له اذا جوز اسماع العام
المخصوص من دون اسماع مخصصه لكنه يكون موجودا
في الاصول والمخاطب به مكلفا بالرجوع اليها فما الذي
يجب ان يفهمه المكلف من العام قبل ان يعثر على المخصص
في الاصول فان قلت يتوقف عن اعتقاد احد الامرين
بعينه ويعتقد انه يحتمل العموم ان لم يظهر المخصص قلنا
ما الفرق بين هذا وبين ما قلناه من جواز تاخير
البيان فان قلت الفرق بينهما وجود القرينة وتمكنه
من الرجوع اليها هناك وانتفاء الامرين في موضع
النزاع قلنا القرينة وان كانت موجودة لكن العلم
بها موقوف على زمان يرجع فيه اليها ففي ذلك
الزمان هو مخاطب بلفظ له حقيقة لم يرد بها الحقيقة
به من غير دلالة على انه متجوز وهو الذي نفيت الامكان
عن قبحه فان قلت هذا الزمان مستثنى من البين وانما
يستقبح الخلو عن الدلالة فيما بعده قلنا ذلك في
موضع النزاع ويبقى الكلام على ما ادعاه من دلالة العرف

على قبح تاخير القرينة عن حال الخطاب مطلقا مستشهدا بما ذكره
من الوجوه الثلثة فانه يقال عليه لا نم دلالة العرف
على القبح في الكل نعم هي في غير محل النزاع موجودة ومجرد
الاشتراك في مفهوم التجوز لا يقتضي التسوية في جميع
الاحكام واما الوجوه التي استشهد بها فلا دلالة
فيها لان وقت الحاجة من الوجه الاول وهو الازجار
عن الفعل المهدد عليه مقارن للخطاب فلا بد من
اقتران البيان به وايضا فحقيقة التهديد عرفا انما
يحصل مع مقارنة قرينة اللفظ فالقبح الناشي من
تاخير القرينة ح انما هو باعتبار عدم تحقق مسمى
التهديد المطلوب حصوله لا لمجرد كونه تاخيرا والوجه
الثاني ان فرض مقارنا للخطاب سلمناه ولا يجديه نفعا
والوجه الثالث ليس من محل النزاع في شيء لانه من قبيل
الاخبار وليس لها وقت حاجة يتصور التاخير اليه
~~ووقت الحاجة فيه مستاخر ههنا فيتبع التاخر فيه وان~~
فرضه فيجب اقتران القرينة فيها بالخطاب وقضاء
العرف بذلك فيها ظاهر ايضا مع ان تجريدها عن

القرينة المبينة للمراد منها حال العدول عن موضوعها
يصيرها كذبا على ما هو التحقيق في تفسيره من عدم المطابقة
للخارج وقبحه معلوم ومن هذا التحقيق يظهر الجواب عن
الثاني فانا لا نم انه بالتاخير يكون قد دل على الشيء
بخلاف ما هو به قوله لان لفظ العموم مع تجرده قلنا مسلم
ولكن لا بد من بيان محل التجرد فان جعلتموه وقت الخطاب
فممنوع لانه المدعى وان كان ما بينه وبين وقت
الحاجة فسلم ولا ينفعكم قوله فاذا خاطب به مطلقا
لا يخلو اما ان يكون دل على الخصوص قلنا بل مع القرينة
التي ينصبها على ذلك بحيث لا يستقل واحد منهما
بالدلالة عليه ولا يلزم من عدم صلاحيته للدلالة
مجردا عدمها مع انضمام القرينة والا لانتفى المجاز
راسا اذ من المعلوم ان اللفظ لا دلالة له بمجرده على
المعنى المجازي قوله حضور زمان الحاجة ليس بموثر
من دلالة اللفظ قلنا ما المانع من تاثيره بمعنى انه
ينقطع به احتمال عروض التجوز فيحمل اللفظ على حقيقته
ان لم توجد القرينة والا فعلى المجاز واي بعد

في هذا التاثير وانتم تقولون بمثله في زمان الخطاب
لانكم تجوزون التجوز ما دام المتكلم مشغولا بكلامه الواحد
فاذا لم ينقطع لا يجزم السامع الحكم بارادة شيء من اللفظ
وعند انقطاعه تبين الحال اما بنصب القرينة فالمجاز
واما بعدمها فالحقيقة فعلم ان الدلالة عند نا و
عندكم انما تستقر بعد مضي زمان واختلافه بالطول
والقصر لا يجوز انكار اصل التاثير وبهذا يتضح فساد
قوله انما قبل وقت الحاجة لظهور ضعف فيما مر بعد
ما علمت من جواز التجوز قبله وعدمه بعده كما هو في
وقت الخطاب فيجيء الاحتمال المنافي لقيام
الدلالة قبل وينتفي فيحصل الدلالة من بعد قوله
على ان وقت الحاجة انما يعتبر في القول الذي يتضمن
التكليف اعني الانشاء لانه الذي يعقل فيه وقت
الحاجة واما ما عداه من الاخبار فلا بد من اقتران
بيان المجاز فيها بها كما بيناه واما جواب الثالث
فواضح لا يكاد يحتاج الى البيان لان غرض الفائدة
في الخطاب بالمجمل يقتضي مثله في العام اذ غايته ان بعضه

قلنا وكذلك

قلنا وهي لا يجوز التاخير الا فيما يتضمن التكليف

مجملاً في المعينين وهو غير ضائر ولا فيه خروج عن
القول بكونه موضوعا للعموم وما ذكره من الرجوع
الى القول بالوقف لا وجه له فان التوقف فيما
قبل وقت الحاجة بمنزلة التوقف الى اكمال الخطاب
وفهم الخطاب ومن المعلوم ان ذلك لا يعد وقفا
والتفرقة فيما بعد الحاجة جلية لان الخصوص عندنا
يحتاج الى القرينة فبدونها يكون للعموم واهل الوقف
يقولون بان المحتاج الى القرينة هو العموم فان
الخصوص متيقن الارادة على كل حال المطلب الخامس في
في الاجماع اصل الاجماع يطلق لغة على معنيين احدهما
العزم وبه فسر قوله تعالى فاجمعوا امركم اي اعزموا وثانيهما
الاتفاق وقد نقل في الاصطلاح الى اتفاق خاص
وهو اتفاق من يعتبر قوله من الامة في الفتاوي الشرعية
على امر من الدينية والحق امكان وقوعه والعلم به الامور
وحجيته وللناس خلاف في المواضع الثلثة فزعم
قوم منهم انه محال واحال اخرون العلم به مع تجويز
وقوعه ونفى ثالث حجيته معترفا بامكان الوقوع

واعلم

والعلم والكل باطل والذاهب اليه شاذ وحججه ركيكة
واهية انهى في الاعراض عنها اجدر والاضراب عن فهي
حكايتها والجواب عنها اليق وقد وقع الاختلاف
بينا وبين من وافقنا على الحجية من اهل الخلاف
في مدركها فاتفقوا فانهم اي المستدلين على حجيتها لذلك
وجوها من العقل والنقل لا يجدي طائلا ومن شاء
ان يقف عليها فليطلبها من مظانها اذ ليس في التعرض
لنقلها كثير فائدة ونحن لما ثبت عندنا بالادلة
العقلية والنقلية كما حقق مستقصا في كتب اصحابنا
الكلامية ان زمان التكليف لا يخلو من امام معصوم
حافظ للشرع يجب الرجوع الى قوله فمتى اجتمعت الامة فيهم
على قول كان داخلا في جملتها لانه سيدها والخطا
مأمون على قوله فيكون ذلك الاجماع حجة فحجية
الاجماع في الحقيقة عندنا انما هو باعتبار كشفه
عن حجية التي هي قول المعصوم والى هذا المعنى اشار
المحقق حيث قال الحجة التي هي قول المعصوم والى هذا المعنى
يعني بيان وجه الحجية على طريقنا وعلى هذا فالاجماع كاشف

عن قول الامام لان الاجماع حجة في نفسه من حيث
هو اجماع انتهى ولا يخفى عليك ان فائدة الاجماع
تعدم عندنا اذا علم الامام بعينه نعم يتصور وجودها
حيث لا يعلم بعينه ولكن يعلم كونه من جملة المجمعين
ولا بد في ذلك من وجود من لا يعلم اصله ونسبه
في جملتهم اذ مع علم اصل الكل ونسبهم يقطع بخروجه
عنهم ومن هنا يتجه ان يقال ان المدار في الحجية على
العلم بدخول المعصوم في جملة القائلين من غير حاجة
الى اشتراط اتفاق جميع المجتهدين او اكثرهم لا سيما
معروفي الاصل والنسب قال المحقق في المعتبر واما الاجماع
فعندنا هو حجة بانضمام المعصوم فلو خلى المائة
من فقهائنا عن قوله لما كان حجة ولو حصل في
اثنين لكان قولهما حجة لا باعتبار اتفاقهما
بل باعتبار قوله فلا تغتر اذن بمن يتحكم فيدعى
الاجماع باتفاق الخمسة والعشرة من الاصحاب مع
جهالة قول الباقين الا مع العلم القطعي بدخول الامام
في الجملة هذا كلامه وهو في غاية الجودة والعجب من

غفلة

من غفلة جمع من الاصحاب عن هذا الاصل وتساهلهم
في دعوى الاجماع عند احتجاجهم للمسائل الفقهية
كما حكاه رحمه الله حتى جعلوه عبارة عن مجرد اتفاق الجماعة
من الاصحاب فعدلوا به عن معناه الذي جرى عليه
الاصطلاح من غير قرينة جلية ولا دليل على
الحجية معتد به وما اعتذر به الشهيد رحمه الله في
الذكرى من تسميتهم المشهور اجماعا او بعدم الظفر حين
دعوى الاجماع بالمخالف وبتاويل الخلاف على وجه
يمكن مجامعته لدعوى الاجماع وان بعد او بارادتهم
الاجماع على روايته بمعنى تدوينه في كتبهم منسوبا
الى الائمة عليهم السلام لا يخفى عليك ما فيه فان
تسمية الشهرة اجماعا لا يدفع المناقشة التي ذكرناها
وهي العدول عن المعنى المصطلح المقرر في علم الاصول
من غير اقامة قرينة على هذا مع ما فيه من الضعف
لانتفاء الدليل على حجيته مثله كما سنذكره واما
عدم الظفر بالمخالف عند دعوى الاجماع فاوضح
حالا في الفساد من ان يبين وقريب منه تاويل

لايكاد يتنا لها يد التأويل وبالجملة فالاعتراف بالخطاء في كثير من المواضع

الخلاف وانما نراه في مواضع اخص من ذلك كتاب الاعتقاد

ولعل هذا منها والله اعلم اذا عرفت هذا فهنا فوائد الاولى

الحق امتناع الاطلاع عادة على حصول الاجماع في زماننا

او ما ضاهاه من غير جهة النقل اذ لا سبيل الى العلم بقول

الامام كيف وهو موقوف على وجود المجتهدين

المجهولين ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستورا بين

اقوالهم وهذا الا مما يقطع بانتفائه فكل اجماع يدعى

في كلام الاصحاب مما يقرب من عصر الشيخ الى زماننا

هذا وليس مستندا الى نقل متواترا واحاد حيث يعتبر

او مع القرائن المفيدة للعلم فلا بد من ان يراد به

ما ذكره الشهيد من الشهرة واما الزمان السابق على

ما ذكرناه المقارب لعصر ظهور الائمة عليهم السلام

وامكان العلم باقوالهم فيمكن فيه حصول الاجماع

والعلم به بطريق التتبع والى مثل هذا نظر بعض

علماء اهل الخلاف حيث قال الانصاف انه لا

طريق الى معرفة حصول الاجماع الا في زمن الصحابة

حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم باسرهم

4

باسرهم على التفصيل واعترضه العلامة رحمه الله بانا نجزم

بالمسائل المجمع عليها جزما قطعيا ونعلم اتفاق الامة

عليهم السلام عليها علما وجدانيا حصل بالتسامع و

تظافر الاخبار عليه وانت بعد الاحاطة بما قررناه

خبير بوجه اندفاع هذا الاعتراض عن ذلك القائل

لان ظاهر كلامه ان الوقوف على الاجماع والعلم به

ابتداء من غير جهة النقل غير ممكن عادة لا مطلقا وكلام

العلامة انما يدل على حصول العلم به بطريق النقل

كما يصرح به قوله اخرا علما وجدانيا حصل بالتسامع

وتظافر الاخبار الثانية قال الشهيد ره في الذكرى

اذا افتى جماعة من الاصحاب ولم يعلم لهم مخالف فليس

اجماعا قطعا وخصوصا مع علم العين للجزم بعدم دخول

الامام ع ومع عدم علم العين لا يعلم ان الباقي موافقون

ولا يكفي عدم علم خلافهم فان الاجماع هو الوفاق لا

عدم علم الخلاف وهل هو حجة مع عدم متمسك ظاهر

من حجة نقلية او عقلية الظاهر ذلك لان عدالتهم تمنع

من الاقتحام على الافتاء بغير علم ولا يلزم من عدم الظفر

بالدليل عدم الدليل وهذا الكلام عندي ضعيف لان
العدالة انما يؤمن معها تعمد الافتاء بغير ما يظن بالاجتهاد
دليلا وليس الخطا بمأمون على الظنون الثالثة حكى فيها
ابطهم عن بعض الاصحاب الحاق المشهور بالمجمع عليه واستقر
به ان كان مراده قائله للحوق في الحجية لا في كونه اجماعا
واحتج له بمثل ما قاله في الفتوى التي لا يعلم لها مخالف
وبقوة الظن في جانب الشهرة في الروايتين بان يكثر تدوينها
او الفتوى بها ويضعف بنحو ما ذكرناه في الفتوى وبان
الشهرة التي تحصل معها قوة الظن هي الحاصلة قبل زمن
الشيخ رحمه الله لا الواقعة بعده واكثر ما يوجد مشهورا
في كلام الاصحاب حدث بعد زمن في دراية الحديث
مبينا للوجه وهو ان اكثر الفقهاء الذين نشأوا بعد
الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى تقليدا له لكثرة اعتقادهم
فيه وحسن ظنهم به فلما جاء المتأخرون وجدوا
احكاما مشهورة قد عمل بها الشيخ ومتابعوه فحسبوها
شهرة بين العلماء وما دروا ان مرجعها الى الشيخ
وان الشهرة انما حصلت بمتابعته قال الوالد قدس

الشيخ ره كما نبه عليه والدي في كتاب الرعاية الذي الفه

سره

سره وممن اطلع على هذا الذي تبينته وتحققته من غير تقليد
الشيخ الفاضل المحقق سديد الدين محمود الحمصي والسيد رضي
الدين ابن طاوس وجماعة قال السيد رحمه الله في كتابه
المسمى بالبهجة لثمرة المهجة اخبرني جدي الصالح ورام ابن
ابي فراس رحمه الله ان الحمصي حدثه انه لم يبق للامامية
مفت على التحقيق بل كلهم حاك وقال السيد ره عقيب ذلك
والان فقد ظهر ان الذي يفتى به ويجاب على سبيل ما
حفظ من كلام العلماء المتقدمين اصل اذا اختلف
اهل العصر على قولين لا يتجاوزونهما فهل يجوز احداث
قول ثالث خلاف بينهم اهل الخلاف ومثلوا لها بامثلة
منها ان يطأ المشتري البكر ثم يجد بها عيبا فقيل الوطي
يمنع الرد وقيل بل يردها مع ارش النقصان وهو
تفاوت قيمتها بكرا وثيبا فالقول بردها مجانا قول ثالث
ومنها فسخ النكاح بالعيوب المخصوصة فقيل يفسخ بها
كلها وقيل لا يفسخ بشيء منها فالفرق وهو القول
بانه يفسخ بالبعض دون البعض قول ثالث ومحققوهم
على التفصيل بانه ان كان الثالث يرفع شيئا متفقا

عليه ممنوع والا فلا فالاول كمسئلة البكر للاتفاق
على انها لا ترد مجانا والثاني كمسئلة فسخ النكاح
ببعض العيوب لانه وافق في كل مسئلة مذهبا
وهذا التفصيل جيد على اصولهم لانه في صورة المنع
اذا رفع مجمعا عليه يكون قد خالف الاجماع فلم يجز
واما في صورة الجواز لم يخالف اجماعا ولا مانع سواه
فجاز والمتجه على اصولنا المنع مطلقا لان الامام
في احد الطائفتين فرضا قطعا فالحق مع واحدة
منهما والاخرى على خلافه واذا كانت الثانية
بهذه الصفة فالثالثة كذلك بطريق اولى وهكذا
القول فيما زاد اشكال اذا لم يفصل الامة بين مسئلتين
فان نصت على المنع من الفصل فلا اشكال وان عدم
النص فان كان بين المسئلتين علاقة بحيث يلزم
من العمل باحدهما العمل بالاخرى لم يجز الفصل كما في
زوج وابوين وامرأة وابوين فمن قال للام ثلث
اصل التركة قال في الموضعين ومن قال بثلث الباقي
قال في الموضعين الاخيرين فانه فصل وان لم يكن

بينهما

بينهما علاقة قال قوم يجوز الفصل بينهما والذي
ياتي على مذهبنا عدم الجواز لان الامام مع احدى
الطائفتين قطعا ولازم ذلك وجوب متابعته
في الجميع وهذا كلام واضح اصل اذا اختلف الامامية
على قولين فان كانت احدى الطائفتين معلومة
النسب ولم يكن الامام احدهم كان الحق في الطائفة
الاخرى وان لم يكن معلومة النسب فان كانت مع
احدى الطائفتين دلالة قطعية توجب العلم
وجب العمل على قولها لان الامام معها قطعا وان لم
يكن مع احديهما دليل قاطع فالذي حكاه المحقق عن
الشيخ التخيير في العمل بايهما شاء وعزى الى بعض الاصحاب
القول باطراح القولين والتماس دليل من غيرهما
ثم نقل عن الشيخ تضعيف هذا القول بانه يلزم منه اطراح
قول الامام قال ومثل هذا يبطل ما ذكره رحمه الله
لان الامامية اذا اختلفت على قولين فكل طائفة توجب
العمل بقولها وتمنع من العمل بقول الاخرى فلو تخيرنا
لاستبحنا ما حظره المعصوم قلت كلام المحقق هنا

جيد والذي يسهل الخطب علمنا بعدم وقوع مثله
كما تقدمت الاشارة اليه فائدة قال المحقق
ره اذا اختلف الامامية على قولين فهل يجوز اتفاقهما
بعد ذلك على القولين قال الشيخ ره ان قلنا بالتخيير
لم يصح اتفاقهم بعد الخلاف لان ذلك يدل على
ان القول الاخر باطل وقد قلت انهم مخيرون في
العمل ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون التخيير مشروطا
بعدم الاتفاق فيما بعد وعلى هذا الاحتمال يصح
الاجماع بعد الاختلاف وكلام المحقق هذا كالشيخ
في غاية الحسن والوضوح اصل اختلف الناس
في ثبوت الاجماع بخبر الواحد بناء على كونه حجة فصار اليه
قوم وانكره اخرون والاقرب الاول لنا على ان دليل
حجية خبر الواحد كما ستعرفه بيّنا وله بعمومه فيثبت
به كما يثبت غيره احتج الخصم بان الاجماع اصل من اصول
الدين فلا يثبت بخبر الواحد وجوابه منع كليته لثابتة
فان السنة اعني كلام الرسول صلى الله عليه واله اصل
من اصول الدين ايضا وقد قبل فيه خبر الواحد فائدتان

الاولى لابد لحاكي الاجماع من ان يكون علمه باحد
الطرق المفيدة للعلم واقلها الخبر المحفوف بالقرائن
فلو انتفى العلم ولكن كان وصوله باخبار من يقبل اخباره
ليكون حجة وجب البيان حذرا من التدليس لان
ظاهر الحكاية الاستناد الى العلم والغرض استنادها
الى الرواية فترك البيان تدليس وبالجملة فحكم الاجماع
حيث يدخل في خبر النقل حكم الخبر فيشترط في قبوله
ما يشترط هناك ويثبت له عند التحقيق الاحكام الثابتة
له حتى حكم التعادل والترجيح على ما ياتي بيانه في موضعه
وان سبق الى كثير من الاوهام خلاف ذلك فانه ناش
عن قلة تامل وح فقد يقع التعارض بين اجماعين
منقولين وبين اجماع وخبر فيحتاج الى النظر في وجوه
الترجيح بتقدير ان يكون هناك شيء منها والا حكم
بالتعادل وربما يستبعد حصول التعارض بين الاجماع
المنقول والخبر من حيث احتياج الخبر الان الى تعدد
الوسائط في النقل وانتفاء مثله في الاجماع وسياتي
ان قلة الوسائط من جملة وجوه الترجيح ويندفع

بان هذا الوجه وان ترجيح الاجماع على الخبر الا انه معارض
في الغالب بقلة الضبط في نقل الاجماع من المتقدمين
لنقله بالنسبة الى نقل الخبر والنظر في باب التراجيح الى جهة
من وجوهها مشروطا بانتفاء ما يساويه او يزيد
عليه في الجانب الآخر كما ستعرفه الثانية قد علمت
ان بعض الاصحاب استعمل لفظ الاجماع في المشهور
من غير قرينة في كلامه على تعيين المراد ومن هذا شانه
لا يعتد بما يدعيه من الاجماع الا ان يبين ان المراد به
المعنى المصطلح وما اظنه واقعا اللهم الا ان يذهب
ذاهب الى مساواة الشهرة للاجماع في الحجية كما اتفق
لذلك فلا حجر عليه حينئذ في الاعتداد به وذلك ظاهر
المطلب الثاني في الاخبار اصل ينقسم الخبر الى متواتر
واحاد فالمتواتر خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه
ولا ريب في امكانه ووقوعه ولا عبرة بما يحكى
من خلاف بعض ذوي الملل الفاسدة في ذلك فانه
بهت ومكابرة لانا نجد العلم الضروري بالبلاد
النائية والامم الخالية كما نجد العلم بالمحسوسات لا فرق

بينهما

بينهما فيما يعود الى الجزم وما ذلك الا بالاخبار قطعا
وقد اورد عليه شكوك منها انه يجوز الكذب على كل
واحد من المخبرين فيجوز على الجملة اذ لا ينافي كذب واحد
كذب الآخرين قطعا ولان المجموع مركب من الآحاد بل
هو نفسها فاذا فرض كذب كل واحد فقد كذب كل واحد
فقد كذب الجميع ومع وجوده لا يحصل العلم ومنها انه
يلزم تصديق اليهود والنصارى فيما نقلوه عن موسى
وعيسى انه لا نبي بعدي وهو ينافي نبوة محمد فيكون
باطلا نبينا ومنها انه كاجتماع الخلق الكثير على كل طعام
واحد وانه ممتنع عادة ومنها ان حصول العلم به يؤدي
الى تناقض المعلومين اذا اخبر جمع كثير بالشيء وجمع كثير
بنقيضه وذلك محال ومنها انه لو افاد العلم الضروري لما
فرقنا بين ما يحصل منه كما قلتم وبين العلم بالضروريات
واللازم باطل لانا اذا عرضنا على انفسنا وجود الاسكندر
مثلا وقولنا الواحد نصف الاثنين فرقنا بينهما
ووجدنا الثاني اقوى بالضرورة ومنها ان الضروري
يستلزم الوفاق فيه وهو منتف لمخالفتنا وكل هذه

الوجوه مردودة اما اجمالا فلانها تشكيك بالضروري
فهل كشبه السوفسطائية فلا تستحق الجواب واما تفصيلا
فالجواب عن الاول انه قد يخالف حكم الجملة حكم الاحاد
فان الواحد جزء العشرة وهو بخلافها والعسكر مؤلف
من الاشخاص وهو يغلب ويفتح البلاد دون
كل شخص على انفراده وعن الثاني ان نقل اليهود والنصارى
لم يحصل بشرائط التواتر فلذلك لم يحصل العلم وعن الثالث
انه قد علم وقوعه والفرق بينه وبين الاجتماع على الاكل
وجود الداعي بخلاف الطعام الواحد وبالجملة فوجود
العادة وعدمها هنالك ظاهر وعن الرابع ان تواتر
النقيضين محال عادة وعن الخامس ان الفرق الذي يجده
بين العلمين انما باستمرار كون كل واحد منها نوعا من
الضروري وقد يختلف النوعان بالسرعة وعدمها
لكثرة استيناس العقل باحدهما دون الاخر وعن
السادس ان الضروري لا يستلزم الوفاق لجواز المباهتة
والعناد من الشرذمة القليلة اذا عرفت هذا فاعلم ان
حصول العلم بالتواتر يتوقف على اجتماع شرائط بعضها

في المخبرين

في المخبرين وبعضها في السامعين فالاول ثلثة الاول
ان يبلغوا في الكثرة حدا يمتنع معه في العادة تواطؤهم
على الكذب الثاني ان يستند علمهم الى الحس فانه في مثل
حدوث العالم لا يفيد قطعا الثالث استواء الطرفين
والواسطة اعني بلوغ جميع طبقات المخبرين في الاول
والاخر والوسط بالغا بلغ عدد التواتر والثاني امران
الاول ان لا يكون عالما بما اخبر وا عنه اضطرارا
لاستحالة تحصيل الحاصل الثاني ان لا يكون السامع
قد سبق بشبهة او تقليد الى اعتقاد نفي موجب الخبر
وهذا الشرط ذكره السيد المرتضى رحمه الله وهو جيد
وحكاه عنه جماعة من الجمهور ساكتين عليه قال السيد
رضي الله عنه اذا كان هذا العلم يعني الحاصل بالتواتر
مستندا الى العادة وليس بموجب عن سبب جاز في
شروطه الزيادة والنقصان بحسب ما يعلم الله تعالى من
المصلحة وانما احتجنا الى هذا الشرط لئلا يقال لنا اي فرق
بين خبر البلد والاخبار الواردة بمعجزات النبي سوى القرآن
كحنين الجذع وانشقاق القمر وتسبيح الحصا وما اشبه ذلك

واي فرق ابط بين خبر البلد وخبر النص الجلي على امير المؤمنين ع

الذي ينفرد الامامية بنقله والا اجز ثم ان يكون

العلم بذلك كله ضروريا كما اجزموه في اخبار البلدان

وقد اشترط بعض الناس ههنا شروطا اخر ظاهرة

الفساد فنهي بالاضراب عنها احرى فائدة قد يكثر

الاخبار في الوقايع ويختلف ولكن يشتمل كل واحد منها

على معنى مشترك بينهما بجهة التضمن والالتزام فيحصل العلم

بذلك القدر المشترك ويسمى المتواتر من جهة المعنى وذلك

كوقايع امير المؤمنين في حروبه من قتله في غزوة بدر

كذا وفعله في احد كذا الى غير ذلك فانه يدل بالالتزام

على شجاعته وقد تواتر ذلك منه وان كان لا يبلغ

شيء منه من تلك الجزئيات درجة القطع اصل وخبر

الواحد هو ما لم يبلغ حد التواتر سواء كثرت رواته

ام قلت وليس شانه افادة العلم بنفسه نعم قد يفيده

بانضمام القرائن اليه وزعم قوم انه لا يفيد العلم وان

انضمت اليه القرائن والاصح الاول لنا انه لو اخبر ملك

بموت ولد له مشرف على الموت وانضم اليه القرائن

من صراخ

من صراخ وجنازة وخروج المخدرات على حال منكرة غير

معتادة من دون موت مثله وكذا الملك والاكابر

مملكته فانا نقطع بصحة ذلك الخبر ونعلم به موت الولد

نجد ذلك الخبر ونعلم به موت الولد نجد ذلك من انفسنا

وجدانا ضروريا لا يتطرق اليه الشك وهكذا حالنا

في كل ما يوجد من الاخبار التي تحف بمثل هذه القرائن

بل بما دونها وانا نجزم بصحة مضمونها بحيث لا يتخالجنا في ذلك ريب ولا يقترينا فيه شك احتج المخالف بوجوه

احدها انه ان لو حصل العلم به لكان عاديا اذ لا علية

ولا ترتب الا باجراء الله عادته بخلق شيء عقيب آخر

ولو كان عاديا لاطرد وانتفاء اللازم بين الثاني

لو افاد العلم لادى الى تناقض المطلوبين اذا حصل الاخبار

على ذلك لوجب الامرين المتناقضين فان ذلك جائز

واللازم باطل لان المعلومين واقعان في الواقع والا

لكان العلم جهلا فيلزم اجتماع النقيضين الثالث

انه لو حصل العلم به لوجب القطع بتخطئة من يخالفه

بالاجتهاد وهو خلاف الاجماع والجواب اما عن

الاول فبالمنع من انتفاء اللازم وانتفاء الاطراد
في مثله فانه لا يخلو عن العلم واما عن الثاني فبانه
اذا حصل من قصد امتنع ان يحصل مثله في نقيضها عادة
واما عن الثالث فبالتزام التخطئة حينئذ فلو وقع لم يجز مخالفته
بالاجتهاد والاجماع المدعى على خلاف ذلك خطاهم
الفساد اصل وما عرى من خبر الواحد عن القرائن
المفيدة للعلم يجوز التعبد به عقلا ولا نعرف في
ذلك من الاصحاب مخالفا سوى ما حكاه المحقق رحمه الله
عن ابن قبة ويعزى الى جماعة من اهل الخلاف وكيف
كان فهو بالاعراض عنه حقيق وهل هو واقع اولا
خلاف بين الاصحاب فذهب جمع من المتقدمين
كالسيد المرتضى وابي المكارم ابن زهرة وابن البراج
وابن ادريس الى الثاني وعليه جمهور المتاخرين
الى الاول وهو الاقرب ولنا وجوه من الادلة الاول
قوله فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا
في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم
يحذرون دلت هذه الاية على وجوب الحذر

على القوم

على القوم عند انذار الطوائف لهم وهو يتحقق بانذار كل
واحد من الطوائف واحدا من القوم حيث اسند الانذار
الى ضمير الجمع العائد على الطوائف واحدا من القوم حيث
وعلقه باسم الجمع اعني القوم ففي كليهما اريد المجموع ومن
البين تحقق هذا المعنى مع التوزيع بحيث يختص بكل بعض
من القوم بعض من الطوائف قل او كثر ولو كان بلوغ
التواتر شرطا لقيل ولينذروا كل واحد من قومهم او
لينذروا البعض الذي يحصل به التواتر كل واحد من القوم
او ما يؤدي هذا المعنى وجوب الحذر عليهم بالانذار
الواقع على الوجه الذي ذكرناه دليل على وجوب العمل
بخبر الواحد فان قيل من اين علم وجوب الحذر وليس
في الاية ما يدل عليه فان امتناع حمل كلمة لعل على
معناها الحقيقي باعتبار استحالته على الله يوجب المصير
الى اقرب المجازات اليه وهو مطلق الطلب لا الايجاب
قلت قد بينا فيما سبق انه لا معنى لجواز الحذر او ندبه
لانه ان حصل المقتضي له وجب والا لم يحسن فطلبه
دليل على حسنه ولا يحسن الا عند وجود المقتضي حيث

يوجد يجب فالطلب له لا يقع الا على وجه الايجاب
لا الايجاب في موضع النظر فان قيل وجوب الحذر
عند الانذار لا يصلح بمجرده دليلا على المدعى لكونه
اخص منه فان الانذار هو التخويف وظاهر ان الخبر
اعم منه قلت الانذار هو الابلاغ ذكره الجوهري
قال ولا يكون الا في التخويف وقريب من ذلك
في الجمهرة والقاموس والعرف يوافقه ايضا ولا
ريب ان عمدة الاحكام الشرعية الوجوب والتحريم
وما يرجع بنوع من الاعتبار اليهما وهما لا ينفكان
عن التخويف فان الواجب يستحق العقاب تاركه والحرام
يستوجب المواخذة فاعله فاذا انهضت الاية بالدلالة
على قبول خبر الواحد فيهما فالخطب فيما سواهما
سهل اذ القول بالفصل معلوم الانتفاء مع انه يمكن
ادعاء الدلالة على القبول فيه ايضا لمكان الخطاب فان
قيل ذكر التفقه في الاية يدل على ان المراد بالانذار
الفتوى وقبول الواحد فيها موضع وفاق هذا
قلت موقوف على ثبوت عرفية المعنى المعروف بين

الفقهاء

الفقهاء والاصوليين للتفقه في زمن الرسول صلى الله عليه
واله على الوجه المعتبر ليحمل الخطاب عليه وانى لكم هذا باثباته
ومعناه اللغوي مطلق التفهم فيجب الحمل عليه لاصالة
بقائه حتى يعلم النقل عنه ولم يثبت حصوله في ذلك
العصر الثاني قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا
وجه الدلالة انه سبحانه علق وجوب التبين على مجيء
الفاسق فينتفي عند انتفائه عملا بمفهوم الشرط فاذا لم
يجب التبين عند مجيء غير الفاسق فاما ان يجب القبول
وهو المطلوب او الرد وهو باطل لانه يقتضي كونه اسوء
حالا من الفاسق وفساده بين وما يقال من انه دلالة
المفهوم ضعيفة مدفوع بان الاحتجاج به مبني على
القول بحجيته فيكون ح من جملة الظواهر التي يجب
التمسك بها الثالث اطباق قدماء الاصحاب الذين
عاصروا الائمة عليهم السلام واخذوا عنهم او قاربوا
اعصارهم على رواية اخبار الاحاد وتدوينها والاعتناء
بحال الرواة والتفحص عن المقبول والمردود والبحث عن
الثقة والضعيف واشتهار ذلك بينهم في كل عصر

من تلك الاعصار وفي زمن امام بعد امام ولم ينقل
عن احد منهم انكار ذلك او مصير الى خلافه ولا
روي عن الائمة عليهم السلام حديث يضاده مع
كثرة الروايات عنهم في فنون الاحكام قال العلامة
في النهاية اما الامامية فالاخباريون منهم لم يعولوا
في اصول الدين وفروعه الا على اخبار الآحاد المروية
عن الائمة عليهم السلام والاصوليون منهم كابي جعفر
الطوسي وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد ولم ينكره
سوى المرتضى ره واتباعه لشبهة حصلت لهم وقد حكى
المحققين رحمه الله عن الشيخ سلوك هذا الطريق من الاحتجاج
للعمل باخبارنا عن الائمة عليهم السلام مقتصرا عليه
فادعى الاجماع على ذلك وذكر ان قديم الاصحاب
وحديثهم اذا طولبوا بصحة ما افتى به المفتي منهم عولوا
على المنقول في اصولهم المعتمدة وكتبهم المروية فيسلم له
خصمه منهم الدعوى في ذلك وهذه سجيتهم من زمن
النبي صلى الله عليه وآله ومن الائمة عليهم السلام فلولا
ان العمل بهذه الاخبار جائز لانكروه وتبرؤا من العامل

به وموافقونا

به وموافقونا من اهل الخلاف احتجوا بمثل هذه الطريقة
ايضا فقالوا ان الصحابة والتابعين اجمعوا على ذلك بدليل
ما نقل عنهم من الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به
في الوقائع المختلفة التي لا تكاد تحصى وقد تكرر ذلك مرة
بعد اخرى وشاع وذاع بينهم ولم ينكر عليهم احد والا
لنقل وذلك يوجب العلم العادي باتفاقهم كالقول
الصريح الرابع ان باب العلم القطعي بالاحكام الشرعية
التي لم يعلم بالضرورة من الدين او من مذهب اهل
البيت عليهم السلام في نحو زماننا منسد قطعا اذ الموجود
من ادلتها لا يفيد غير الظن لفقد السنة المتواترة
وانقطاع طريق الاطلاع على الاجماع من غير جهة النقل بخبر
الواحد ووضوح كون اصالة البراءة لا يفيد غير الظن
وكون الكتاب ظني الدلالة واذا تحقق انسداد باب العلم
في حكم شرعي كان التكليف فيه بالظن قطعا والعقل
قاض بان الظن اذا كان له جهات متعددة تتفاوت با
القوة والضعف فالعدول عن القوي منها الى الضعيف
قبيح ولا ريب ان كثيرا من اخبار الآحاد يحصل بها

من الظن ما لا يحصل بشيء ما من سائر الأدلة فيجب تقديم العمل
بها لا يقال لو تم هذا الواجب فيما اذا حصل للحاكم من
شهادة العدل الواحد ودعواه ظن اقوى من الظن الحاصل
بشهادة العدلين ان يحكم بالواحد او بالدعوى وهو
خلاف الاجماع لانا نقول ليس الحكم في الشهادة منوطا بالظن
بل بشهادة العدلين فينتفي بانتفائها ومثله الفتوى و
الاقرار فهي كما اشار اليه المرتضى رضي الله في معنى الاسباب
والشروط الشرعية بزوال الشمس وطلوع الفجر بالنسبة
الى الاحكام المتعلقة فيهما محل الخلاف النزاع فان
المفروض فيه كون التكليف بالظن لا يقال الحكم المستفاد
من ظاهر الكتاب معلوم لا مظنون بواسطة ضميمة مقدمة
خارجية وهي قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر وهو يريد
خلافه من غير دلالة تعيين عن ذلك الظاهر سلمنا
ولكن ذاك الظن مخصوص فهو من قبيل الخطاب المشافهة
وقد تقرر انه مخصوص بالموجودين في زمان الخطاب وان
ثبوت حكمه في خصوص من تأخر انما هو بالاجماع وقضاء
الضرورة باشتراك التكليف بين الكل وح فمن الجائز ان

يكون

يكون قد قرن ببعض تلك الظواهر ما يدلهم على ارادة خلافها
وقد وقع ذلك في مواضع علمناها بالاجماع ونحوه
فيحصل الاعتماد في الشريعة باسرها على الامارات المفيدة
للظنة القوي وخبر الواحد من جملتها ومع قيام هذا الاحتمال
ينتفي القطع بالحكم ويستوي ح الظن المستفاد من ظاهر
الكتاب والحاصل من غيره بالنظر الى اناطة التكليف به
لابتناء الفرق بينهما على كون الخطاب متوجها الينا وقد
تبين خلافه ولظهور اختصاص الاجماع والضرورة الدالين
على المشاركة في التكليف المستفادة من ظاهر الكتاب بغير صورة
وجود الخبر الجامع للشرائط الآتية المفيد للظن الراجح بان
التكليف بخلاف ذلك الظن ومثله يقال في اصالة البراءة
لمن التفت اليها بنحو ما ذكر اخيرا في ظاهر الكتاب بحجة الاولى
الاخر عموم قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم فانه نهي عن
اتباع الظن وقوله تعالى ان يتبعون الا الظن وان الظن
لا يغني من الحق شيئا ونحو ذلك من الآيات الدالة على ذم
اتباع الظن والنهي والذم دليل الحرمة وهي ينافي الوجوب
ولا شك ان خبر الواحد لا يفيد الا الظن وما ذكره

السيد المرتضى المسائل من ان اصحابنا لا يعملون بخبر الواحد ان
ادعاء خلاف ذلك عليهم دفع للضرورة قال لانا نعلم
علما ضروريا لا يدخل في مثله ريب ولا شك ان علماء
الشيعة الامامية يذهبون الى ان اخبار الاحاد لا يجوز
العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها وانها ليست بحجة
ولا دلالة وقد ملأوا الطوامير وسطروا الاساطير في
الاحتجاج على ذلك والنقض على مخالفيهم فيه ومنهم
من يزيد على تلك الجملة ويذهب الى انه مستحيل من طريق
العقول ان يتعبد الله تعالى بالعمل باخبار الاحاد ويجري
ظهور مذهبهم في اخبار الاحاد مجرى ظهوره في ابطال
القياس في الشريعة وحظره وقال في المسألة التي افردها
في البحث عن العمل بخبر الواحد انه تبين في جواب المسائل التبانيات
ان العلم الضروري حاصل لكل مخالف للامامية او موافق
بانهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم وان ذلك
قد صار شعارا لهم يعرفون كما ان نفي القياس في الشريعة
من شعارهم الذي يعلمه منهم كل مخالط لهم وتكلم في ادلتهم
على التعلق بعمل الصحابة والتابعين بان الامامية تدفع

ذلك

ذلك ونقول انما عمل باخبار الاحاد من الصحابة المتأمرون
الذين يحتشم التصريح بخلافهم والخروج من جملتهم فامساك
النكير عليهم لا يدل على الرضا بما فعلوه لان الشرط في دلالة
الامساك على الرضا ان لا يكون له وجه سوى الرضا
من تقية وخوف وما اشبه ذلك والجواب عن الاحتجاج
بالايات ان العام يخص والمطلق يقيد بالدليل وقد
وجد كما عرفت على ان ايات الذم ظاهرة بحسب السوق
في الاختصاص باتباع الظن في اصول الدين لان الذم
فيها للكفار على ما كانوا يعتقدون وروايات النهي محتملة
لذلك ايضا ولغيره مما ينافي عمومها او صلاحيتها للتمسك
بها في موضع النزاع لا سيما بعد ملاحظة ما تقرر في
خطاب المشافهة ووجه ثبوت حكمه علينا مع ما علم
في الوجه الرابع من الحجة لما صيرنا اليه واي اجماع او ضرورة
يقضي باشتراكهم في التكليف بتحصيل العلم فيما لا ريب
في انسداد باب العلم به عنا دونهم وهذا واضح لمن
تدبر واما ما ذكره السيد المرتضى فجوابه اولا ان العلم
الضروري بان الامامية تنكر العمل بخبر الواحد مطلقا

غير حاصل لنا الآن قطعا واعتمادنا في الحكم بذلك على نقله
لو نقض لغرضه اذ لم يصل الينا ما يخرجه عن كونه خبر واحد
وثانيا ان التكليف بالمحال ليس بجائز عندنا ومعلوم ان
تحصيل العلم القطعي بالحكم الشرعي في محل الحاجة الى العمل بخبر
الواحد الآن مستحيل عادة وامكانه في عصره وما قبله
من ازمنة ظهور الائمة عليهم السلام لا يجدي بالنسبة
الى زمان عدم الامكان ولعل الوجه في معلومية مخالفة
الامامية لغيرهم في هذا الاصل تمكنهم في تلك الاوقات
من تحصيل العلم بالرجوع الى ائمتهم المعصومين صلوات الله
عليهم اجمعين فلم يحتاجوا الى اتباع الظن الحاصل من خبر
الواحد كما صنع مخالفوهم ولم يؤثروا على العلم في بعض
كلامه وقد اورد السيد على نفسه سؤالا هذا نصه فان
قيل اذا سددتم طريق العلم بالاخبار فعلى اي شيء تعولون
في الفقه كله واجاب بما حاصله ان معظم الفقه يعلم بالضرورة
ومذاهب ائمتنا عليهم السلام فيه بالاخبار المتواترة
وما لم يتحقق ذلك فيه ولعله الاقل يعول فيه على اجماع
الامامية وذكر بيانا طويلا في بيان حكم ما يقع فيه

الاختلاف

الاختلاف بينهم ومحصوله انه اذا امكن تحصيل القطع باحد
الاقوال منه طرق ذكرها تعين العمل عليه والا كنا مخيرين
بين الاقوال المختلفة لفقد دليل اليقين لا ريب ان
ما ادعاه من علم معظم الفقه بالضرورة وباجماع الامامية
امر ممتنع في هذا الزمان واشباهه فالتكليف فيهما
بتحصيل العلم غير جائز والاكتفاء بالظن فيما يعتبر فيه العلم
مما لا شك فيه ولا نزاع وقد ذكره في غير مواضع من كلامه
ايضا فيستدعي الاخبار وغيرها من الادلة المفيدة للظن
(حتى) في الفصل لاثبات الاحكام الشرعية في الجملة كما حققناه
واما مع امكان تحصيل العلم فتوقف العمل بما يفيده على قيام
الدليل القطعي عليه ولا حاجة بنا الآن الى تحمل مشقة
البحث عن قيامه على العمل بخبر الواحد وعدمه مع ان السيد
قد اعترف في جواب المسائل التبانيات بان اكثر اخبارنا
المروية في كتبنا معلومة مقطوع على صحتها اما بالتواتر
وبامارة وعلامة دلت على صحتها وصدق رواتها فهي
موجبة للعلم مقتضية للقطع وان وجدناها مودعة
في الكتب بسند مخصوص من طريق الآحاد ونقل الكلام في

الواقع بين ما عزاه الى الاصحاب وبين ما حكيناه عن
العلامة في النهاية فانه عجيب ويمكن ان يقال ان اعتماد
المرتضى فيما ذكره على ما عهده من كلام اوائل المتكلمين
منهم والعمل بخبر الواحد بعيد عن طريقهم فقد مرّت حكاية
المحقق عن ابن قبة وهو من جملتهم القول بمنع التعبد به عقلا و
وتعويل العلامة على ما ظهر له من كلام الشيخ وامثاله
من علمائنا المعنيين بالفقه والحديث ما وردوا الاخبار
في كتبهم واستراحوا اليها في المسائل الفقهية ولم يظهر منهم ما
يدل على موافقة المرتضى والانصاف انه لم يتضح منه
حالهم المخالفة له ايضا اذ كانت اخبار الاصحاب يومئذ
قريبة العهد بزمان لقاء المعصومين واستفادة الاحكام
منهم وكانت القرائن العاضدة لها متيسرة كما اشار
اليه السيد ولم يعلم انهم اعتمدوا على الخبر المجرد ليظهر مخالفتهم
لرأيه فيه وقد تفطن المحقق من كلام الشيخ لما قلناه
بعد ان ذكر عنه في حكاية الخلاف هنا انه عمل بخبر
الواحد اذا كان عدلا من الطائفة المحقة واورد احتجاج
القوم من الجانبين وقال وذهب شيخنا ابو جعفر

رحمه

رحمه الله الى العمل بخبر العدل من رواة اصحابنا لكن لفظه
وان كان مطلقا فعند التحقيق يتبين انه لا يعمل بالخبر
مطلقا بل بهذه الاخبار التي رويت عن الائمة عليهم السلام
ودونها الاصحاب لا ان كل خبر يرويه امامي يجب
العمل به هذا الذي يتبين لي من كلامه ويدعي عمل
الاصحاب على العمل بهذه الاخبار حتى لو رواها
غير الامامي وكان الخبر سليما عن المعارض واشتهر نقله
في هذه الكتب الدائرة بين الاصحاب عمل به ثم اخذ في نقل
احتجاج الشيخ بما حكيناه سابقا من ان قديم الاصحاب
وحديثهم الى اخر ما ذكره هناك وزاد في تقريبه ما لا حاجة
لنا الى ذكره وما فهمه المحقق من كلام الشيخ هو الذي ينبغي
ان يعتمد عليه لا ما نسبه العلامة اليه واما اهتمام القدماء
بالبحث عن احوال الرجال فمن الجائز ان يكون طلبا
لتكثير القرائن وتسهيلا لسبيل العمل بصدق الخبر العلم
لما مر في الوجه الثالث من حجة القول الاول وكذا عنايتهم
بالرواية فانه محتمل لان يكون اجاء للتواتر وحرصا عليه
وعلى هذا نحمل روايتهم لاخبار اصول الدين فان

التعويل على الآحاد فيها غير معقول وقد طعن بذلك
السيد المرتضى على نقلها حيث ظن منهم الاعتماد عليها
ولا وجه له بعد ملاحظة ما ذكرناه وان اقتضى ضعف
الوجه المذكور من الحجة لما حررناه اليه من تقوية الوجوه لا
سيما في الاخير كفاية انشاء الله تعالى   وللعمل بخبر
الواحد شرايط كلها يتعلق بالراوي الاول التكليف
فلا يقبل رواية المجنون والصبي وان كان مخبرا والحكم في المجنون
وغير المميز ظاهر ونقل الاجماع عليه من الكل واما المميز
فلا يعرف فيه من الاصحاب مخالف وجمهور اهل الخلاف
على ذلك ايضا ويعزى الى بعض منهم القول قياسا على
جواز الاقتداء به وهو بمكان من الضعف لمنع الحكم في
المقيس عليه اولا وتسليما لكن الفارق موجود كما يعلم من
قاعدتهم في القدرة ولمنع اهل القياس ثانيا والتحقيق
ان عدم قبول رواية الفاسق يقتضي عدم قبوله بطريق
اولى لان الفاسق باعتبار التكليف خشية من الله ربما
منعه من الكذب والصبي باعتبار علمه بانتفاء التكليف
عنه فلا يحرم عليه الكذب ولا يستحق به العقاب لا مانع

له من الاقدام

له من الاقدام عليه هذا اذا سمع وروى قبل البلوغ
اما الرواية بعد البلوغ كما سمعه قبله فمقبوله حيث
يجتمع غيره من الشرايط لوجود المقتضي ح وهو اخبار
العدل الضابط وعدم صلاحيته لما يقدر مانعا
الثاني الاسلام ولا ريب عندنا في اشتراطه لقوله
ايضا ان جاءكم فاسق بنبأ وهو شامل للكافر وغيره
ولئن قيل باختصاصه في العرف المتأخر بالمسلم لدل
بمفهوم الموافقة على عدم قبول خبر الكافر كما هو ظاهر
الثالث الايمان واشتراطه هو المشهور بين الاصحاب
وحجتهم قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ وحكى المحقق
عن الشيخ انه اجاز العمل بخبر الفطحية ومن ضاهاهم
بشرط ان لا يكون متهما بالكذب محتجا بان الطائفة
عملت بخبر عبد الله بن بكير وسماعة وعلي بن ابي حمزة
وعثمان بن عيسى وبما رواه بنو فضال والطاطريون
واجاب المحقق رحمه الله بانا لم نعلم الى الآن ان الطائفة
عملت باخبار هؤلاء والعلامة مع تصريحه بالاشتراط
في التهذيب اكثر في الخلاصة من ترجيح قبول روايات

فاسدي المذهب وحكى والدي رحمه الله في فوائده على
الخلاصة عن فخر المحققين انه قال سالت والدي رحمه الله
عن ابان بن عثمان فقال الاقرب عندي عدم قبول
روايته لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ الاية ولا فسق
اعظم من عدم الايمان واشار بذلك الى ما رواه الكشي
من ان ابانا كان من الناووسية هذا والاعتماد عندي
على المشهور الشرط   العدالة وهي ملكة في النفس تمنعها
من فعل الكبائر والاصرار على الصغائر ومنافيات المروة
واعتبار هذا الشرط هو المشهور بين الاصحاب ايضا وظاهر جماعة
من متاخريهم الميل الى العمل بخبر مجهول الحال كما ذهب اليه
بعض العامة ونقل المحقق رحمه الله عن الشيخ انه قال
يكفي كون الراوي ثقة متحرزا عن الكذب في الرواية وان
كان فاسقا بجوارحه وادعى عمل الطائفة على اخبار جماعة
هذه صفتهم ثم قال المحقق ونحن نمنع هذه الدعوى ونطالب
بدليلها ولو سلمنا لاقتصرنا على المواضع التي عملت فيها
باخبار خاصة ولم يجز التعدي في العمل الى غيرها ودعوى
التحرز عن الكذب مع ظهور الفسق مستبعد وهذا الكلام جيد

والقول

والقول باشتراط العدالة عندي هو الاقرب لنا انه لا
واسطة بحسب الواقع بين وصفي العدالة والفسق في موضع
الحاجة من اعتبار هذا الشرط لان الملكة المذكورة ان كانت
حاصلة فهو العدل والا فالفاسق وتوسط مجهول
الحال انما هو بين من علم فسقه او عدالته ولا ريب
ان تقدم العلم بالوصف لا يدخل في حقيقته ووجوب
التثبت في الاية معلق بنفس الوصف لا بما تقدم العلم
به منه ومقتضى ذلك ارادة البحث والتفحص عن حصوله
وعدمه الا ترى ان قول القائل اعط كل بالغ رشيد
من هذه الجماعة مثلا درهما يقتضي ارادة السؤال والتفحص
عمن جمع هذين الوصفين لا الاقتصار على ما سبق العلم
باجتماعهما فيه ويؤيد كون المراد من الاية هذا
المعنى ان قوله تعالى ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما
فعلتم نادمين تعليل للامر بالتثبت اي كراهة ان
تصيبوا ومن البين ان الوقوع في الندم بظهور عدم
صدق الخبر يحصل من قبول اخبار من له صفة الفسق
في الواقع حيث لا تحرز معها عن الكذب ولا مدخلية

لسبق العلم بحصولها في ذلك اذا عرفت هذا ظهر لك انه
يصير مقتضى الأية وجوب التثبت عند خبر من لم يعلم هذه
الصفة في الواقع ونفس الأمر فيتوقف القبول على العلم
بانتفائها وهو يقتضي بملاحظة نفي الواسطة اشتراط
العدالة وبهذا التحقيق يظهر بطلان القول بقبول رواية
المجهول لانه مبني على توسط الجهالة بين الفسق والعدالة
وقد تبين فساده واما قول الشيخ فلا تعلق له بحديث
الواسطة وانما نظره فيه الى قضية العمل الذي ادعاه
ولو نهض دليلا لخصصنا به عموم ظاهر الأية لكنه
مردود بما اشار اليه المحقق وحاصله منع اصل العمل
اولا بمعنى نفي العلم بحصوله فيحتاج مدعيه الى اثباته
وبتقدير التنزل الموافقة على الحصول يرد الاحتجاج
ثانيا بان عملهم انما يدل على قبول تلك الاخبار المخصوصة
لا مطلقا ومن الجائز ان يكون العمل منوطا بانضمام القرائن
اليها لا بمجرد الاخبار وبقي في المقام اشكال اشرنا
اليه بتقييد نفي الواسطة في صدر الحجة بموضع الحاجة
وتقريره ان انتفاء الواسطة للتقريب الذي ذكرناه انما يتم

بحجية

فيمن بعد عهده عن اول زمان التكليف كما هو الغالب و
الواقع في رواة الاخبار التي هي محل الحاجة الى هذا البحث
فان العادة قاضية بعدم انفكاك من هو كذلك عن احد الوصفين
واما حديث العهد بالتكليف فيمكن في حقه تحقق الواسطة
بان لا يقع منه معصية توجب الفسق ولا يكون له
ملكة يصدق بها العدالة فان ذلك غير ممتنع وح تثبت
الواسطة فلا يقوم الحجة باشتراط العدالة مطلقا وعليه
ان الواسطة المذكورة ان كانت ممكنة بالنظر الى نفس
الامر ولكن العلم بوجودها متعذر لان المعاصي غير
منحصرة في الافعال الظاهرة ولا ريب ان العلم بانتفاء
الباطنة ممتنع عادة بدون الملكة سلمنا لكن التعليل
الواقع في الأية يوجب التثبت عند خبر الفاسق في
عدم الحاجز عن الكذب فيقوم قبول خبره وسيأتي ان
العلة المنصوصة يتعدى بها الحكم الى كل محل يوجد فيه
الشرط   الضبط ولا خلاف في اشتراطه فان
من لا ضبط له قد يسهو عن بعض الحديث ويكون مما
يتم فائدته ويختلف الحكم بعدمه والسهو فيزيد في الحديث

في الحديث ما يضطرب معناه او يبدل لفظا باخر او يروى
عن المعصوم ويسهو عن الواسطة مع وجودها الى غير ذلك
من اسباب الاخلال فيجب ان يكون بحيث لا يقع منه
كذب على سبيل الخطاء غالبا فلو عرض له السهو نادرا
لم يقدح اذ لا يكاد يسلم منه احد قال المحقق رحمه الله
لو كان زوال السهو اصلا شرطا في القبول لما صح العمل
الا عن معصوم من السهو وهو بط اجماعا من العاملين بالخبر
اصل تعرف عدالة الراوي بالاختبار بالصحبة المتأكدة
والملازمة بحيث يظهر احواله ويحصل الاطلاع على
سريرته حيث يكون ذلك ممكنا وهو واضح ومع عدمه
باشتهارها بين العلماء واهل الحديث وبشهادة
القرائن المتكثرة المتعاضدة وبالتزكية من العالم بها وهل
يكفي فيها الواحد او لا بد من التعدد قولان اختيار
اولهما العلامة في التهذيب وعزاه في النهاية الى الاكثر
من غير تصريح بالترجيح وقال المحقق رحمه الله لا يقبل
فيها الا ما يقبل في تزكية الشاهد وهو شهادة عدلين
وهذا عندي هو الحق لنا انها شهادة ومن شانها اعتبار

العدد

العدد فيها كما هو ظاهر وان اشتراط العدالة اعتبار
حصول العلم بها والبينة تقوم مقامه شرعا فتغني عنه
وما سوى ذلك يتوقف الاكتفاء به على الدليل احتجوا
بان التعديل شرط للرواية فلا يزيد على مشروطه فقد اكتفي
في اصله بالواحد وانتصر لهم بعض فاضل المتاخرين
فاحتج بعموم المفهوم في آية ان جاءكم فاسق نظرا الى ان تزكية
الواحد داخلة فيه فحيث يكون المزكي عدلا لا يجب التثبت
عند خبره واللازم من ذلك الاكتفاء به والجواب عن الاول
المطالبة بالدليل على نفي الزيادة على المشروط فلا تراه الا مجرد
دعوى سلمنا ولكن الشرط في قبول الرواية هو العدالة لا التعديل
نعم هو احدى الطرق الى المعرفة بالشرط سلمنا ولكن زيادة
الشرط بهذا المعنى على مشروطه بهذه الزيادة المخصوصة اظهر
في الاحكام الشرعية عند من يعمل بخبر الواحد من ان يبين
اذ اكثر شروطها يفتقر المعرفة بحصولها على بعض الوجوه
الى شهادة الشاهدين والمشروط يكفي فيه الواحد والعجب
من توجيه بعض فضلاء المعاصرين لهذا الوجه من الحجة
بانه ليس في الاحكام الشرعية شرط يزيد على مشروطه

هذا والذي يقتضيه الاعتبار ان التمسك في هذا الحكم بنفي
زيادة الشرط يناسب طريقة اهل القياس وكأنه وقع في كلامهم
وتبعهم عليه من غير تأمل من العمل بالقياس ومما ينبه
على ذلك ما وجدته في كلام بعض العامة حكاية عن بعض
اخر منهم ان الاكتفاء بالواحد في تزكية الراوي ومقتضى
القياس وعن الثاني ان مبنى اشتراط العدالة في الراوي
على ان المراد من الفاسق في الاية من له هذه الصفة في الواقع
فيتوقف قبول الخبر على العلم بانتفائها وهو موقوف على
العدالة كما بيناه انفا وانما صرنا الى قبول الشاهدين لقيامهم
مقام العلم شرعا وفرض العموم في الاية على وجه يتناول
الاخبار بالعدالة يؤدي الى حصول التناقض في مدلولها
وذلك لان الاكتفاء في معرفة العدالة بخبر الواحد يقتضي
عدم توقف قبول الخبر على العلم بانتفاء صفة الفسوق ضرورة
ان خبر العدل بمجرده لا يوجب العلم وقد قلنا ان مقتضاها
توقف القبول على العلم بالانتفاء وهذا تناقض ظاهر
فلا بد من حملها على ارادة الاخبار بما سوى العدالة
لا يقال ما ذكرتموه وارد على قبول شهادة العدلين

تخصيص الاية

تخصيص الاية بدليل خارجي ولا محذور فيه كيف وتخصيصها
لازم وان وافقنا على تناولها الاخبار بالعدالة من حيث
ان تزكية الشاهد لا يكتفى فيها بالواحد وهذا من اكبر
الشواهد على ان النظر في الوجه الاول انما هو الى القياس
كما نبهنا عليه اذا عرفت هذا فاعلم ان طريقة معرفة الجرح
كالتعديل والخلاف في الاكتفاء بالواحد واشتراط
التعدد جار فيه والمختار في المقامين واحد
اختلف الناس في قبول الجرح والتعديل مجردين عن ذكر
السبب فقال قوم بعض بالقبول فيهما وصار اخرون
الى خلافه فاوجبوا ذكر السبب فيهما وفصل ثالث فاوجبه
في الجرح دون التعديل ورابع فعكس واستندوا في
هذه الاقوال الى اعتبارات هينة ووجوه ركيكة
لا جدوى في التعرض لذكرها ولا اعلم في الاصحاب
قائلا بشيء منها اذ المتعرض منهم للبحث في هذا الاصل قليل
على ما وصل الينا والذي يستوجهه العلامة هو ان المزكي
والجارح ان كانا عارفين بالاسباب قبل الاطلاق
فيهما والا وجب ذكر السبب فيهما وذهب والدي رحمه الله

الى الاكتفاء بالاطلاق فيهما حيث يعلم عدم المخالفة فيما
به يتحقق العدالة والجرح ومع انتفاء ذلك يكون القبول
موقوفا على ذكر السبب وهذا هو الاقوى ووجهه
ظ لا يحتاج الى البيان ومنه يعلم ضعف ما استوجهه
العلامة   اذا تعارض الجرح والتعديل قال
اكثر الناس يقدم الجرح لان فيه جمعا بينهما اذ غاية
قول المعدل انه لم يعلم فسقا والجارح يقول انا علمته
فلو حكمنا بعدالته كان الجارح كاذبا واذا حكمنا بفسقه
كانا صادقين والجمع اولى ما امكن وهذه الحجة مدخولة
ومن ثم قال السيد العلامة جمال الدين بن طاوس
رحمه الله روح له ان كان مع احدهما رجحان بحكم
التدبير الصحيح باعتباره فالعمل على الراجح والا وجب
التوقف وما قاله هو الوجه   اذا قال العدل
حدثني عدل لم يكف في العمل بروايته على تقدير الاكتفاء
بتزكية الواحد وكذا قال العدل لان ذلك بناء على اعتبار ما
وهو اختيار والدي رحمه الله وذهب المحقق رحمه الله
الى الاكتفاء بالعدالة اذا لم يعلم ما الفسوق لان اختياره

بمذهبه

بمذهبه شهادة بانه من اهل الامانة ولم يعلم منه
الفسوق المانع من القبول فان قال عن بعض اصحابه لم يقبل
لامكان ان يعني نسبته الى الرواة او اهل العلم فيكون البحث
فيه كالمجهول هذا كلامه وهو عجيب منه بعد اشتراطه
العدالة في الراوي لان الاصحاب لا ينحصرون في
العدول سلمنا لكن التعديل انما يقبل مع انتفاء معارضة
الجرح له وانما يعلم الحال مع تعيين المعدل وتسميته لينظر
له جارح اولا ومع الابهام لا يؤمن وجوده والتمسك في
نفيه بالاصل غير متوجه بعد العلم بوقوع الاختلاف
في شان كثير من الرواة وبالجملة فلا بد للمجتهد من البحث عن
كل ما يحتمل ان يكون له معارض حتى يغلب على ظنه انتفاؤه
كما سبق التنبيه عليه في العمل بالعام قبل البحث عن المخصص
اذا عرفت هذا فاعلم ان وصف جماعة من الاصحاب
كثيرا من الروايات بالصحة من هذا القبيل لانه في الحقيقة
شهادة بتعديل رواتها وهو بمجرده غير كاف في جواز
العمل بالحديث بل لا بد من مراجعة السند والنظر في حال
الرواة ليؤمن عن معارضة الجرح   لا بد للراوي

من مستند يصح له من اجله رواية الحديث ويقبل منه بسببه
وهو في الرواية عن المعصوم نفسه ظاهر معروف واما
في الرواية عن الراوي فله وجوه اعلاها السماع من لفظه
سواء كان بقراءته في كتابه او باملائه من حفظه ودونه
القراءة عليه مع اقراره به وتصريحه بالاعتراف بمضمونه
ودون ذلك اجازته رواية كتاب ونحوه ويحكى عن بعض
الناس انكار جواز الرواية بالاجازة ويعزى الى الاكثر
من خلافه وهذا البحث غير منقح في كلام الاصحاب وتحقيق
القول فيه ان لجواز الرواية بالاجازة معنيين وقع
الخلاف من بعض اهل الخلاف في كل منهما احدهما قبول
الحديث والعمل به ونقله من المجاز له الى غيره بلفظ يدل
على الواقع كاخبرني اجازة ونحوه والقول بنفيه في غاية
السقوط لان الاجازة في العرف اخبار اجمالي بامور مضبوطة
معلومة مامون عليها من الغلط والتصحيف ونحوهما
وما هذا شانه لا وجه للتوقف في قبوله والتعبير عنه
بلفظ اخبرني وما في معناه مقيدا بقوله اجازة يجوز
مع القرينة فلا مانع منه وشاركت في القراءة على

الاول

الراوي لان الاعتراف اخبار اجمالي ولم ينقل الى الخلاف
في قبوله وانما ذكر بعضهم ان قبوله موضع وفاق وخالف
فيه من لا يعتد به ثم ان جماعة من الناس اجاز وافي صورة
الاعتراف ان يقول الراوي اخبرني وحدثني ونحوهما
الا من غير تقييد بقوله قراءة عليه ونحوه والباقون
على جوازه مقيدا بما ذكر الا المرتضى رضي الله عنه فانه
منع من استعمال هذه الالفاظ ونحوها فيه وان كانت
مقيدة حيث قال واما قول بعضهم ان قبوله موضع
وفاق وان خالف فيه من لا يعتد به فغير مسلم واما
قول بعضهم يجب ان يقول حدثني قراءة عليه حتى يزول
الابهام ويعلم ان لفظه حدثني ليست على ظاهرها فمناقض
لان قوله حدثني يقتضي انه سمعه من لفظه وادرك لفظه
به وقوله قراءة عليه يقتضي نقيض ذلك فكانه نفي ما اثبت
وهذا من السيد رحمه الله في غاية الغرابة فانه سد لباب
المجاز اذ ما من مجاز الا ومعه قرينة تعاند الحقيقة وتنافيها
واذا كان معنى حدثني ما ذكره فقوله بعد ذلك قراءة عليه

قرينة على انه ليس المراد حقيقة اللفظ بل مجازه وهو الاعتراف
بما قرأه عليه تشبيها له بالحديث لما بينهما من المناسبة في المعنى
وقد نقل العلامة رحمه الله عن السيد في النهاية وينظر
فيه قائلا انا نمنع اقتضاء حدثني حال انضمامها الى لفظة
قرائته انه سمعه من لفظه وادرك نطقه به وهو جيد و
تفصيله ما ذكرناه واذ قد تبين ضعف ما ذهب اليه السيد
واتفاق من عداه على صحة اطلاق المقيد على القراءة مع لا
فاي مانع من اجراء مثله في صورة الاجازة والاعتماد
فيهما واحد المبحث الثاني يجوز الرواية بالاجازة قول الراوي
بها حدثني واخبرني وما اشبه ذلك من الالفاظ التي يفيد
ظاهرها وقوع الاخبار تفصيلا وقد عزي الى جميع من
العامة القول به وهو بالاعراض عنه حقيق هذا ويظهر
من العلامة في النهاية انه فهم من كلام السيد المرتضى رضي
الله عنه القول بعدم جواز الرواية بالاجازة مطلقا تفريعا
على العمل بخبر الواحد حيث قال واما الاجازة فلا حكم لها
لان ما للمتحمل ان يرويه يجب عليه مع الاجازة وفقدها و
عبارة السيد هذه وان افهم ظاهرها القول بنفي الجواز على

الاطلاق الا ان التدبر في سابقها ولاحقها يطلع على ان
غرضه نفي جواز الرواية بها بلفظ حدثني واخبرني ونحوه فانه
ذكر قبل ذلك في البحث عن القراءة على الراوي الكل من صنف
اصول الفقه اجاز ان يقول من قرأ الحديث على غيره ممن قرأه عليه
فاقر به حدثني واخبرني واجروه مجرى ان يسمعه من لفظه ثم
قال والصحيح انه اذا قرأه عليه واقر به انه يجوز ان يعمل به اذا
كان ممن يذهب الى العمل بخبر الواحد ويعلم انه حديثه وانه
سمعه لاقراره بذلك ولا يجوز ان يقول حدثني واخبرني
انه نقل حديثا وخبر عن ذلك وهذا كذب لم يخبر وذكر بعد
هذا ان المناولة وهي ان يشافه المحدث غيره ويقول له في كتاب
اشار اليه هذا سماعي من فلان يجري مجرى ان يقرأه عليه ويعترف
به له في علمه بانه حديثه قال فان كان ممن يذهب الى العمل
باخبار الاحاد عمل به ولا يجوز ان يقول حدثني ولا اخبرني
ثم ذكر حكم الاجازة بتلك العبارة وقال بعدها واكثر ما يمكن
ان يدعى ان تعارف اصحاب الحديث اثر في ان الاجازة جارية
مجرى ان يقول في كتاب بعينه هذا حديثي وسماعي فيجوز العمل
به عند من عمل باخبار الاحاد فاما ان يروي فيقول اخبرني

اوحدثني فذلك كذب وسوق هذا الكلام كله كما ترى يدل على
ان نفي حكم الاجازة انما هو بالنسبة الى خصوص الرواية بلفظ
حدثني ونحوه لا مطلقا وقد حكم بمثل ذلك في القراءة على الراوي
كما عرفت فيهما عنده في هذا الوجه سواء وتفاوت عبارته
في التادية عن القبول فيهما حيث صرح بجواز العمل في صورة
القراءة وعبرها بما يشعر بنوع شك نظر منه الى ان دلالة
الاجازة على المعنى المراد دون دلالة القراءة والامر كذلك
وقد عرفته فظهر ان ما يوهمه ظاهر تلك العبارة غير مراد
فليعلم اذا عرفت هذا فاعلم ان اثر الاجازة بالنسبة الى العمل
انما يظهر حيث لا يكون متعلقها معلوما بالتواتر ونحوه
ككتب اخبارنا الاربعة فانها متواترة اجمالا والعلم بصحة مضامينها
تفصيلا يستفاد من قرائن الاحوال ولا مدخل للاجازة فيه
فيدخل وانما فائدتها بقاء اتصال سلسلة الاسناد بالنبي
والائمة عليهم السلام وذلك امر مطلوب مرغوب اليه للتيمن
كما لا يخفى على ان الوجه في الاستغناء عن الاجازة في غيرها
من باقي وجوه الرواية غير ان رعاية الصحيح والامن من حدوث
التصحيف وشبهه من انواع الخلل يزيد في وجه الحاجة الى السماع

ونحوه ذلك ظاهر وبقي في هذا الباب وجوه اخر مذكورة
في كتب الظن يعلم حكم مما ذكرناه فلذلك اثرنا طي ذكرها
على غيره يجوز نقل الحديث بالمعنى بشرط ان يكون
الناقل عارفا بمواقع الالفاظ وعدم قصور الترجمة
عن الاصل في افادة المعنى ومساواتها له في الجلاء والخفاء
ولم نقف على مخالف في ذلك من الاصحاب نعم لبعض اهل
الخلاف فيه خلاف وليس له دليل يعتد به وحجتنا على
الجواز وجوه منها ما رواه الكليني في الصحيح عن محمد بن
مسلم قال قلت لابي عبد الله اسمع الحديث منك فازيد
وانقص قال ان كنت تريد معانيه فلا باس ومنها ان الله
سبحانه قص القصة الواحدة بالفاظ مختلفة ومن المعلوم
ان تلك القصة وقعت اما بغير العربية او بعبارة
واحدة منها وذلك دليل على جواز نسبة المعنى الى القائل
وان تغاير اللفظ اذا ارسل العدل الحديث بان
رواه عن المعصوم ولم يلقه سواء ترك ذكر الواسطة راسا
او ذكرها مبهمة لنسيان او غيره كقوله عن رجل وعن بعض
اصحابنا ففي قبوله خلاف بين الخاصة والعامة والاقوى

عندي عدم القبول مطلقا وهو مختار والدي رحمه الله
وقال العلامة في النهاية الوجه المنع الا ان يعرف انه لا يرسل
الا مع عدالة الواسطة كمراسيل محمد بن ابي عمير من الامامية
وكلامه في التهذيب خال عن هذا الاستثناء وهو الوجه
لما سنبينه وحكى في النهاية القول بالقبول عن جماعة من العامة
ثم قال وهو قول محمد بن خالد من قدماء الامامية
وقال المحقق رحمه الله اذا ارسل الراوي الرواية قال الشيخ
ان كان ممن عرف انه لا يروي الا عن ثقة قبلت مطلقا
وان لم يكن كذلك قبلت بشرط ان لا يكون لها معارض
من المسانيد الصحيحة واحتج لذلك بان الطائفة عملت بالمراسيل
عند سلامتها عن المعارض كما عملت بالمسانيد فمن
اجاز احدهما اجاز الآخر هذه عبارة المحقق بلفظها وهي
تدل على توقفه في الحكم حيث اقتصر على نقله عن الشيخ
مجردا من غير اشعار بالقبول او الرد ولنا ان من شرط
القبول معرفة عدالة الراوي كما تقدم بيانه وهي
منتفية في موضع النزاع اذ لم يوجد ما يصلح للدلالة
عليها سوى رواية العدل عنه وهو مفيد لانا نعلم

بالعيان

بالعيان ان العدل يروي عن مثله وغيره ومع فرض
اقتصاره على الرواية عن العدل فهو انما يروي عمن يعتقد
عدالته وذلك غير كاف لجواز ان يكون له جارح لا يعلمه
كما ذكرناه آنفا وبدون تعيينه لا يندفع هذا الاحتمال
فلا يتوجه القبول ومن هذا يظهر ضعف ما ذهب
اليه العلامة في النهاية من قبول نحو مراسيل ابن ابي عمير
مما عرف ان الراوي فيه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة
لان العلم بعدالة الواسطة ان كان مستندا الى اخبار الراوي
بانه لا يرسل الا عن الثقة فهو عمل بشهادته على مجهول
العين وقد علم حاله وان كان مستنده الاستقراء لمراسيله
والاطلاع من خارج على ان المحذوف فيها لا يكون
الا ثقة فهذا في معنى الاسناد ولا نزاع فيه والعجب
ان العلامة رحمه الله ذكر في الاحتجاج على مختاره في
النهاية هذا نص عدالة الاصل مجهولة لانه غير معلومة
فصفته اولى بالجهالة ولم يوجد الا رواية الفرع عنه
وليست تعديلا فان العدل قد يروي عمن لو سئل
عنه لتوقف فيما اخبر ولو عدله لم يصر عدلا لجواز

ان يخفى عنه حاله فلا يعرف بفسق ولو عينه لعرفنا فسقه
الذي لم يطلع عليه العدل وهذا الكلام كما ترى يدل على
الموافقة فيما ذكرناه من عدم قبول تعديل مجهول العين بمجرده
فتعين ان يكون المعتمد عنده في ذلك الاستقراء وهو
في نهاية البعد وعلى تقديره يخرج عن محل النزاع كما
عرفت واما كلام الشيخ فيرد على اوله ما ورد على العلامه
رحمه الله وعلى اخره ان عمل الطائفة بتوقف التمسك به
وعندنا على بلوغه حد الاجماع ولا نعلمه حجة القايلين
بالقبول مطلقا وجوه منها ان رواية العدل عن الاصل
المسكوت عنه تعديل له لانه لو روى عمن ليس بعدل ولم
يبين حاله لكان ملبسا غاشا وعدالته تنافي ذلك
ومنها ان اسناد الحديث الى الرسول يقتضي صدقه لان
اسناد الحديث الى الرسول يقتضي صدقه لان اسناد
الكذب ينافي العدالة واذا ثبت صدقه تعين قبوله و
ذكروا وجوها اخر ردية تركنا نقلها لظهور فسادها
والجواب عن هذين الوجهين ظ مما حققناه فلا نطيل
تقريره ثم ينقسم خبر الواحد باعتبار اختلاف رواته

في الاتصاف

في الاتصاف بالايمان والعدالة والضبط وعدمها الى
اربعة اقسام يختص كل قسم منها في الاصطلاح باسم الاول
الصحيح وهو ما اتصل سنده الى المعصوم بنقل الضابط العدل
عن مثله في جميع الطبقات وربما يطلق هذا اللفظ مضافا
الى راو معين على ما جمع السند الشرايط خلا الانتهاء الى المعصوم
وان اعتراه بعد ذلك ارسال او غيره من وجوه الاختلال
فيق صحيح فلان عن بعض اصحابنا عن الصادق مثلا وقد
يطلق على جملة من الاسناد جامعة للشرائط سوى الاتصال
بالمعصوم محذوفة للاختصار فيق مثلا روى الشيخ
في الصحيح عن فلان ويقصد بذلك بيان حال تلك الجملة
المحذوفة واكثر ما يقع هذا الاستعمال حيث يكون المذكور
من رجال السند اكثر من واحد الثاني الحسن وهو ما اتصل
السند الى المعصوم بالامامي الممدوح من غير معارضة
ذم مقبول ولا ثبوت عدالة في جميع المراتب او بعضها
مع كون الباقي بصفة رجال الصحيح وعد يشتمل على قياس
ما ذكر في الصحيح الثالث الموثق وهو ما دخل في طريقه من
ليس بامامي لكنه منصوص على توثيقه بين الاصحاب ولم

يشتمل باقى الطريق على ضعف من جهة اخرى ويسمى المقبول ايضا
ويستعمل اللفظ الاول فى المعنيين المذكورين فى دنيك تضمين
الضعيف وهو ما لم يجتمع فيه شروط احد الثلثة
بان يشتمل طريقه على مجروح بغير فساد المذهب او مجهول
ويسمى هذه الاقسام الاربعة اصول الحديث لان له
اقساما اخر باعتبارات شتى وكلها يرجع الى هذه
الاقسام الاربعة وهذا موضع تفصيلها وانما تعرضنا
لبيان الاربعة لكثرة دوران الفاظها على السن الفقهاء
فى النسخ لا ريب فى جواز النسخ ووقوعه
وما يحكى فيها من الخلاف لا يستحق ان ينظر اليه وجمهور
اصحابنا على اشتراط بحضور وقت الفعل المنسوخ سواء
فعل ام لا ووافقهم على ذلك جمع من العامة وحكى المحقق
عن المفيد القول بجوازه قبل حضور وقت العمل وهو مذهب
اكثر اهل الخلاف والحق الاول لنا انه لو وقع ذلك لاقتضى
تعلق النهى بنفس ما تعلق به الامر وهو محال لان الامر يدل
على كونه حسنا والنهى يقتضى قبحه فاجتماعهما يستلزم كونه
حسنا وقبيحا معا وهو ظاهر الاستحالة ولان الفعل الواحد

اما حسن او قبيح فبتقدير ان يكون حسنا يكون النهى عنه
قبيحا وبتقدير ان يكون قبيحا يكون الامر به قبيحا احتج
المخالف بوجوه الاول قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت
فانه يتناول بعمومه موضع النزاع الثانى انه تعالى امر ابراهيم
بذبح ابنه ثم نسخه عنه قبل وقت الفعل ما روى
ان النبى امر ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم راجع الى ان عاد
الى الخمس وذلك نسخ قبل وقت الفعل ان المصلحة
قد يتعلق بنفس الامر والنهى فجاز الاقتصار عليهما من دون
ارادة الفعل والجواب عن الاول ان المحو والاثبات
معلقان على المشية ولا نسلم انه يشاء مثل هذا القدر و
عن الثانى ان ابراهيم ولم يؤمر بالذبح الذى هو فرى
الاوداج بل بالمقدمات كما يدل عليه قوله تعالى قد صدقت
الرؤيا ولو كان ما فعله بعض المامور به لكان مصدقا
ببعض الرؤيا او قد سبق بيان ذلك وعن الثالث المطالبة
بصحة الرواية مع ان فيها طعنا على الانبياء بالاقدام على
المراجعة فى الاوامر المطلقة وعن الرابع ان الامر والنهى
يتبعان متعلقهما فان كان حسنا كانا كذلك والا فقبيحا

انه لو صح ذلك لم يكن متعلق الامر مرادا فلا يكون مامورا به
وينبغي المنخرج اصل يجوز نسخ كل من الكتاب بالسنة المتواترة
وهي به ولا يعرف من الاصحاب مخالف وجمهور اهل وا فقونا
فيه وانكره شذ وذ منه وهو ضعيف جدا لا يلتفت اليه
ولا يجوز نسخ الكتاب والسنة المتواترة بالاحاد عند
اكثر العلماء لان خبر الواحد مظنون وهما معلومان
ولا يجوز المعلوم للمظنون وذهب شرذمة من العامة الى
جوازه وربما نفى بعضهم الخلاف في الجواز مدعيا ان محله
هو الوقوع اما اصل الجواز فموضع وفاقا وارى البحث
في ذلك قليل الجدوى فيترك الاشتغال بحقيقته اخرى
واما الاجماع ففي جواز نسخه والنسخ به خلاف مبني على الخلاف
في ان الاجماع هل يمكن استقراره قبل انقطاع الوحي اولا
قال المرتضى رضي الله عنه اعلم ان مصنفي اصول الفقه ذهبوا
الى ان الاجماع لا يكون ناسخا ولا منسوخا واعتلوا في ذلك
بانه دليل مستقر بعد انقطاع الوحي فلا يجوز نسخه ولا النسخ
به وهذا القدر غير كاف لان القائل ان يعترضه فيقول
اما الاجماع عندنا فدلالته مستقرة في كل حال قبل انقطاع

الوحي وبعده واذا ثبت ذلك سقطت هذه العلة
على ان مذهب مخالفينا في كون الاجماع حجة يقتضي
انه في الاحوال كلها مستقرة لان الله تعالى امر باتباع
المومنين وهذا حكم حاصل قبل انقطاع الوحي وبعده
والنبي خبر عن على مذاهبهم بان الله لا يجمع على خطأ
وهذا ثابت في سائر الاحوال واذا كان الاجماع
دليلا على الاحكام كما يدل عليه الكتاب والسنة والنسخ
لا يتناول الادلة وانما يتناول الاحكام التي يثبت
بها فما المانع من ان يثبت حكم باجماع الامة قبل ا
نقطاع الوحي ثم ينسخ باية تنزل او يثبت حكم باية
تنزل فينسخ باجماع الامة على خلافه والاقرب ان يقال
ان الامة مجمعة على ان ما ثبت بالاجماع لا ينسخ ولا
ينسخ به هذا كلام السيد وحكى المحقق عن الشيخ بعد
نقل مضمون كلام السيد انه قال الاجماع دليل عقلي
والنسخ لا يكون الا بدليل شرعي فلا يتحقق النسخ فيما يكون
مستنده العقل ثم حكى عن بعض المتاخرين انه قال ا
لاجماع لا يكون اتفاقا وانما يكون عن مستند قطعي

فيكون الناسخ ذلك المستند لا نفس الاجماع قال المحقق في
هذه الوجوه اشكال والذي يجيء على مذهبنا انه يصح
دخول النسخ فيه بناء على ان الاجماع انضمام اقوال الى
قول لو انفرد لكانت الحجة فيه فجاز حصول مثل هذا
في خبر من النبي ثم ينسخ ذلك الحكم بدلالة شرعية متراخية
وكذلك يجوز نسخ الحكم المعلوم من السنة والقران بما في اداد
يدخل في جملتها قول النبي وهذا الكلام جيد غير انه لا يترتب
عليه فائدة مهمة كما لا يخفى معنى النسخ شرعا هو الاعلام
بزوال مثل الحكم الثابت بالدليل الشرعي بدليل اخر شرعي
متراخ عنه على وجه لولاه لكان الحكم الاول ثابتا او
على هذا فزيادة العبادة المستقلة على العبادات ليست نسخا
للمزيد عليه صلوة كانت تلك العبادة او غيرها وهو مذهب
جمهور العلماء ويعزى الى قوم من العامة قول القول بان
زيادة صلوة على الصلوات الخمس نسخ لانها تخرج الوسطى
عن كونها وسطى وهو ظاهر الفساد واما العبادة الغير
المستقلة فقد اختلف الناس في ان زيادتها هل هي نسخ
اولا والمحققون على انها اذا رفعت حكما شرعيا مستفادا

من دليل

من دليل شرعي كانت نسخا والا فلا وهو الظاهر مما علم من
تفسيره وقال المرتضى رضي الله عنه ان كانت الزيادة لكان
عاريا من كل تلك الاحكام الشرعية التي كانت له او بعضها
فهذه الزيادة يقتضي النسخ ومثاله زيادة ركعتين على
ركعتين على سبيل الاتصال قال وانما قلنا ان هذه
الزيادة قد غيرت الاحكام الشرعية لانه لو فعل بعد
الزيادة الركعتين على ما كان يفعلهما عليه والا لم يكن
لهما حكم وكان ما فعلهما ويجب عليه استينافهما الان
مع هذه الزيادة يتاخر ما يجب من تشهد وتسليم ومع
فقد هذه لا يكون كك وكل ما ذكرناه يقتضي تغير الاحكام
الشرعية بهذه الزيادة وقد حكى المحقق رحمه الله عن الشيخ
موافقة السيد على هذه المقالة واختار ما هو حكيناه
اولا محتجا بان شرط النسخ ان يكون رافعا لمثل الحكم
الشرعي المستفاد بالدليل الشرعي فبتقدير ان يكون ذلك
الحكم مستفادا من العقل لا يكون الرفع بمثله نسخا والا لكان
كل خبر يرفع البراءة الاصلية نسخا وهو بط ثم ذكر كلام
السيد في الزيادة على الركعتين بطريق السؤال واجاب

فاما الاول فان ذلك نسخ لوجوب الركعتين ولا للتشهد وان كان
التغير فيهما ثابتا بل بتقدير ان يكون الشرع دل على وجوب
تعقيب التشهد للثانية يلزم ان يكون الامر بها خيرا نسخا
لتحيله اذ لم يرفع الدليل الثاني شيئا غير ذلك واما الركعتان
فان حكمهما باق من كونهما واجبتين غاية ما في الباب ان
وجوبهما كان منفردا فصار منضما والنسخ لا ينسخ بانضمام
غيره اليه كما لا ينسخ وجوب فريضة واحدة اذا وجب بعدها
اخرى واما كونهما لو انفردتا اجزاء ما بعد ان كانتا مجزئتين
فان الاجزاء يعلم لا من منطوق الدليل بل بالعقل فلم يكن نسخا
ولو علم الاجزاء من نفس الدليل الشرعي لكان المنسوخ اجزائهما
منفردتين لا وجوبهما اذا عرفت هذا فاعلم ان ثمرة هذا الاختلاف
يظهر في جواز اثبات الحكم بخبر الواحد بناء على انه لا ينسخ به
الدليل المقطوع به فكل ما ثبت كونه ناسخا لا يجوز اثباته
وهذا عند التحقيق ثمرة يسيرة من آثار كثيرة مباحث هذا
الباب

في القياس والاستصحاب اصل القياس

هو الحكم على معلوم بمثل الحكم الثابت لمعلوم آخر لاشتراكهما
في علة الحكم فموضع الحكم الثابت لمعلوم يسمى اصلا وموضع الآخر

يسمى فرعا والمشترك جامعا وعلة وهي اما مستنبطة او منصوصة
وقد اطبق اصحابنا على منع العمل بالمستنبطة الا من شذ وحكى
اجماعهم فيه غير واحد وتواترت الاخبار بانكاره عن اهل
البيت عليهم السلام وبالجملة فمنعه يعد في ضروريات
المذهب واما المنصوصة ففي العمل بها خلاف بينهم وظاهر
المرتضى رضي الله عنه المنع منه ايضا وقال المحقق رحمه الله
اذا نص الشرع على العلة وكان هناك شاهد حال على
سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة في ثبوت الحكم جاز تعدية
الحكم وكان ذلك برهانا وقال العلامة الاقوى عندي
ان العلة اذا كانت منصوصة وعلم وجودها في الفرع
كان حجة واحتج في النهاية لذلك بان الاحكام الشرعية
تابعة للمصالح الخفية والشرع كاشف عنها فاذا نص
على العلة عرفنا انها الباعثة والموجبة لذلك الحكم فاين
وجدت وجب وجود المعلول ثم حكى عن المانعين
الاحتجاج بان قول الشرع حرمت الخمر لكونها مسكرة
يحتمل ان يكون العلة هي الاسكار وان يكون اسكار
الخمر بحيث يكون قيد الاضافة الى الخمر معتبرا في العلة

واذا احتمل الامران لم يجز القياس واجاب بالمنع من احتمال
اعتبار القيد في العلة فان تجويز ذلك يستلزم تجويز مثله
في العقليات حتى يقال الحركة انما اقتضت المتحركية لقيامها
بمحل خاص وهو محلها فالحركة القائمة بغيره لا تكون
علة للمتحركية سلمنا امكان كون القيد معتبرا في الجملة
لكن العرف يسقط هذا القيد عن درجة الاعتبار فان
قول الاب لابنه لا تاكل هذه الحشيشة لانها سم يقتضي
منعه من اكل كل حشيشة لكونه سما سلمنا عدم ظهور الغاء
المقيد لكن دليلكم انما يتمشى فيما اذا قال الشارع حرمت
الخمر لكونه مسكرا اما لو قال علة حرمة الخمر هي الاسكار
انتفى ذلك الاحتمال ثم اورد الاعتراض بان الحركة ان
عنيتم بها معنى اخر ياتي ذلك الاحتمال فهناك نسلم انه
لا بد في ابطاله من دليل منفصل قولكم العرف يقتضي
الغاء القيد قلنا ذلك عرف بالقرينة وهي شفقة الاب
المانعة من تناول المضر فلم قلتم انه في العلة المنصوصة
كذلك وقولكم لو صرح بان العلة هي الاسكار انتفى ذلك
الاحتمال قلنا في هذه الصورة يستلزم الاسكار الحرمة

اين وجد

اين وجد لكنه ليس بقياس لان العلم بان الاسكار من حيث
هو اسكار يقتضي الحرمة يوجب العلم بثبوت هذا الحكم في كل
محاله ولم يكن العلم بحكم بعض تلك المحال متاخرا عن العلم
بالبعض فلم يكن جعل البعض فرعا والاخر اصلا اولى من العكس
فلا يكون هذا قياسا وقال بعد ذلك والتحقيق في هذا
الباب ان يقال النزاع هنا لفظي لان المانع انما منع من تعديته
لان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرة محتمل لان يكون
في تقدير التعليل بمطلق الاسكار فيعم والمثبت يسلم ان
التعليل بالاسكار المختص بالخمر غير عام وان التعليل بالمطلق
يعم فظهر انهم متفقون على ذلك نعم النزاع وقع في ان قوله
حرمت الخمر لكونه مسكرا هل هو بمنزلة علة التحريم الاسكار
ام لا فيجب ان يجعل البحث في هذا لا في ان النص على العلة
هل يقتضي ثبوت الحكم في جميع مواردها فان ذلك متفق
عليه واقول كان العلامة ره لم يقف على احتجاج المرتضى
في هذا الباب فلذلك حسب النزاع فيه بين القوم لفظيا
وانهم متفقون في المعنى وكلام المرتضى مصرح بخلاف
ما ظنه فانه احتج على المنع بان علل الشرع انما يبتنى عن الدواعي

الى الفعل او عن وجه المصلحة فيه وقد يشترك الشيئان
في صفة واحدة ويكون في احدهما داعية الى فعله دون الاخر
مع ثبوتها فيه وقد يكون مثل المصلحة مفسدة وقد يدعوا
الشي الى غيره في حال دون حال وعلى وجه دون وجه
وقدر منه دون قدر قال وهذا باب في الدواعي
معروف ولهذا جاز ان يعطى الوجه لاحسان فقير دون
فقير ودرهم دون درهم وفي حال دون اخرى وان كان
فيما لم يفعله الوجه الذي لاجله فعلنا بعينه ثم قال وما
اذا صحت هذه الجملة لم يكن في النص على العلة ما يوجب التخطي
والقياس وجرى النص على العلة مجرى النص على الحكم
في قصره على موضعه وليس للمعترض ان يقول اذا لم يوجب النص
العلة التخطي كان عبثا وذلك انه يفيدنا ما لم يكن نعلمه
لولاه وهو ما له كان هذا الفعل المعين مصلحة هذا كلامه
ودلالته على كون النزاع في المعنى ظاهرة فلا وجه لدعوى
العلامة ره الاتفاق فيه يعني من جعل الحجة ما ذكره فهو
موافق في المعنى فلا ينبغي ان يعد في المانعين اذا عرفت
هذا فاعلم ان الاظهر عندي ما قاله المحقق ره ووجهه

ينظر

فالظاهر تضاعيف الكلام في هذا المقام فلا نطيل بتقريره
واما حجة المرتضى فحواها ان المتبادر من العلة حيث يشهد
الحال بانتفاء الخصوصية فيها تعلق الحكم بالاتيان
الدواعي او وجه المصلحة ذهب العلامة في التهذيب
وكثير من العامة الى ان تعدية الحكم في تحريم التافيف الى
انواع الاذى الزائد عنه من باب القياس وسموه بالقياس
الجلي وانكر ذلك المحقق ره وجمع من الناس واختلفوا في
وجه التعدية فقيل انه دلالة مفهومه وفحواه عليه وسموه
بهذا الاعتبار مفهوم الموافقة لكون حكم غير المذكور فيه
مخالفا الحكم المذكور فيه مخالفا الحكم المذكور ويقابله مفهوم
المخالفة وهو ما يكون غير المذكور فيه مخالفا للمذكور في الحكم
المفهوم الشرط والوصف ويسمى هذا دليل الخطاب ويسمى
الاول فحوى الخطاب ايضا ولحن الخطاب وقال قوم انه منقول
عن موضوعه اللغوي الى المنع من انواع الاذى وهو صريح
كلام المحقق ره بعد الذاهبين الى كونه مثله قياسا انه لو
قطع النظر عن المعنى المناسب المشترك المفهم من الحكم كالاكرام

في صنع النافيه وعن كونه اكله في الفروع لما حكم به ولا
معنى للقياس الا ذلك واجيب بان المعنى المناسب لم يعتبر
الاثبات الحكم حتى يكون قياسا بل لكونه شرطا في دلالة
الملفوظ على حكم المفهوم لغة ولهذا يقول به كل من لا
يقول بحجية القياس ولو كان قياسا لما قال به الباقي له
ورد بانه لا يأتي للقياس الجلي اعني ما نعرف الحكم فيه بطريق
الاولى حتى يقال انه قائل بهذا المفهوم دون القياس و بجعل
ذلك حجة على انه ليس بقياس وحجة النافين القطع بافادة
الصيغة في مثله للمعنى المذكور من غير توقف على استحضار
القياس واجيب بان التوقف على استحضاره هو القياس
الشرعي لا الجلي فانه مما يعرفه كل من يعرف اللغة من غير افتقار
الى نظر واجتهاد اذا عرفت ذلك فالحق ما ذكره بعض المحققين
من ان النزاع هنا لفظي لا طائل تحته اختلف الناس
في استصحاب الحال ومحله ان يثبت حكم في وقت ثم يجيء وقت
اخر ولا يقوم دليل على انتفاء ذلك الحكم فهل يحكم ببقائه
على ما كان وهو الاستصحاب ام ينتفي الحكم به في الوقت
الثاني

الثاني الى دليل المرتضى وجماعة من العامة على الثاني ويحكى عن
المفيد ره المصير الى الاول وهو اختيار الاكثر وقد مثلوا له
اذا دخل في الصلوة ثم راى الماء في اثنائها فالاتفاق واقع
على وجوب المضي فيها قبل الرؤية فهل يستمر على فعلها بعد
استصحابا للحال الاولى ام يستأنفها بالوضوء فمن قال بالاستصحاب
قال بالاول ومن طرحه قال بالثاني احتج المرتضى رضي الله عنه
قال في الاستصحاب الحال جمعا بين حالين في حكم من غير
دلالة لان الحالين مختلفان من حيث كان غير واجد للماء
في احدهما وواجدا له في الاخرى فكيف سوى بين الحالين
من غير دلالة قال واذا كنا قد اثبتنا الحكم في الحال الاولى بدليل
فالواجب ان ننظر فان كان الدليل يتناول الحالين سوينا
بينهما فيه وليس هذا استصحاب وان كان تناول الدليل انما
هو للحال الاولى فقط والثانية عارية من دليل وجرت هذه
الحالة مع الخلو من الدليل مجرى الاولى لو خلت من دلالة فاذا
لم يجز اثبات الحكم الاولى الا بدليل فكذلك الثانية ثم اورد
على نفسه الاحكام الحاصلة ان ثبوت الحكم في الحالة الاولى يقتضي استمراره الا
في موضع وحدوث الحوادث لا يمنع من ذلك كما لا يمنع حركة

وما جرى مجراه من الحوادث فيجب استصحاب الحال ما لم يمنع مانع
واجاب بانه لا بد من اعتبار الدليل الدال على ثبوت الحكم في حالته
الاولى وكيفية ثباته وهل يثبته لك في حالة واحدة او على
سبيل الاستمرار وهل يتعلق بشرط مراعى او لم يتعلق قال وقد
علمنا ان الحكم الثابت في الحال الاولى انما يثبت بشرط فقد
الماء والماء في الحالة الثانية موجود وانعقد الامة على ثبوته
في الاولى واختلف في الثانية فالحالتان مختلفتان
وقد ثبت في المعقول ان من شاهد زيدا في الدار
ثم غاب عنه لا يحسن ان يعتقد استمرار كونه في الدار
الا بدليل متجدد وصار كونه في الدار في الثاني وقد
زالت الروية بمنزلة كون عمرو فيها مع فقد الروية فاما
القضاء بان حركة الفلك وما جرى مجراها لا تمنع
مع استمرار الاحكام فذلك معلوم بالادلة وعلى
من ادعى ان روية الماء لم تغير حكم الدلالة ثم قال ومثل
ذلك يجب من قال فيجب ان لا نقطع من خبرنا اخبر
ما عن مكة وما جرى مجراها من البلدان على استمرار
وجودها وذلك انه لا بد للقطع على الاستمرار من دليل

اما عادة

اما عادة او ما يقوم مقامها ولو كان البلد الذى
خبرنا عنه على ساحل البحر يجوز زواله لغلبة البحر الا
ان يمنع من ذلك خبر متواتر فالدليل على ذلك كله لا
منه حجة القول الاخر وجوه الاول ان المقتضى للحكم الاول
ثابت والعارض لا يصلح رافعا له فيجب الحكم بثبوته
في الثاني اما ان مقتضى الحكم الاول ثابت فلانا نتكلم
على هذا التقدير واما ان العارض لا يصلح رافعا له
فلان العارض انما هو احتمال تجدد ما يوجب زوال
الحكم لكن احتمال عدمه فيكون كل واحد منهما مدفوعا
بمثله فيبقى الحكم الثابت سليما عن رافع الثاني ان
الثابت اولا قابل للثبوت ثانيا والا لانقلب من
الامكان الى الاستحالة فيجب ان يكون في الزمان الثاني
جائز الثبوت كما كان اولا فلا ينعدم الا لمؤثر لاستحالة
خروج الممكن من احد طرفيه الى الاخر لا لمؤثر فاذا كان
التقدير تقدير عدم العلم بالمؤثر يكون بقاؤه ارجح
من عدمه في اعتقاد المجتهد والعمل بالراجح واجب الثالث
ان الفقهاء عملوا باستصحاب الحال في كثير من المسائل

للعمل هنا لـ موجود في موضع الخلاف وذلك كمسئلة من تيقن
الطهارة وشك في الحدث فانه يعمل على يقينه وكذلك
العكس ومن تيقن طهارة ثوبه في حال بني على ذلك حتى
يعلم خلافه ومن شهد بشهادة بنى على بقائها حتى يعلم
زوالها ومن غاب عنه فقطع حكم ببقائه حيّاً ولم تقسم
امواله وعزل نصيبه في المواريث وما ذلك الا الاستصحاب
حال حياته وهذه العلة موجودة في مواضع الاستصحاب
فيجب العمل به الرابع ان العلماء مطبقون على وجوب بقاء
الحكم مع عدم الدلالة الشرعية على ما يقتضيه البراءة الاصلية
ولا معنى للاستصحاب الا هذا اذا تقرر ذلك فاعلم ان
المحقق رحمه الله ذكر في كلامه ان العمل بالاستصحاب
محكي عن المفيد وقال انه المختار واحتج بهذه الوجوه الاربعة
ثم ذكر حجة المانع والجواب عنها وقال بعد ذلك والذي
نختاره نحن ان ننظر في الدليل المقتضي لذلك الحكم فان كان
يقتضيه مطلقا وجب القضاء باستمرار الحكم كعقد النكاح
مثلا فانه يوجب حل الوطي مطلقا فاذا وقع الخلاف في
الالفاظ التي تقع بها الطلاق كقوله انت خلية وبرية

قال المستدل

قال المستدل على ان الطلاق لا يقع بها لو قال حل الوطي
ثابت قبل النطق بهذه فيجب ان يكون ثابتا بعدها لكان
استدلالا صحيحا لان المقتضي للتحليل وهو العقد اقتضاه
مطلقا ولا نعلم ان الالفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء
فيكون الحكم ثابتا عملا بالمقتضي لا يقال المقتضي هو العقد
ولم يثبت انه باق فلم يثبت الحكم لانا نقول وقوع العقد
اقتضى حل الوطي لا مقيدا بوقت فلزم دوام الحل نظرا الى
وقوع المقتضي لا الى بقائه فيجب ان يثبت الحل حتى
يثبت الرافع فان كان الخصم يعني بالاستصحاب ما اشرنا
اليه فليس ذلك عملا بغير دليل وان كان يعني به امرا آخر
وراء ذلك فنحن مضربون عنه هذا الكلام جيد لكنه عند
التحقيق رجوع عما اختاره اولا مصير الى القول الآخر
كما يشهد له تمثيله لموضع النزاع بمسئلة المتيمم ويفصح
عنه حجة المرتضى وكانه استشعر ما يرد على احتجاجه من
المناقشة فاستدرك بهذا الكلام وقد اختار في المعتبر
قول المرتضى وهو الاقرب   في الاجتهاد
والتقليد   الاجتهاد في اللغة تحمل الجهد وهو المشقة

في امر لو اجتهد في حل المقبل والاتو ذلك في الحقير واما في
الاصطلاح فهو استفراغ الفقيه الوسع في تحصيل الظن بحكم
شرعي وقد اختلف الناس في قبوله للتجزية بمعنى جريانه
في بعض المسائل دون بعض وذلك بان يحصل للعالم
ما هو مناط الاجتهاد في بعض المسائل فقط فله ان يجتهد
فيها او لا ذهب العلامة رحمه الله في التهذيب والشهيد
في الذكرى والدروس ووالدي في جملة من كتبه وجمع
من العامة الى الاول وصار قوم الى الثاني حجة الاولين
انه اذا اطلع على دليل مسئلة بالاستقصاء فقد ساوى
المجتهد المطلق في تلك المسئلة وعدم علمه بادلة غيرها
لا مدخل له فيها وح كلما جاز له ذلك الاجتهاد فيها فكذا
هذا واحتج الآخرون بان كل ما يقدر جهله يجوز تعلقه
بالحكم المفروض فلا يحصل له ظن عدم المانع من مقتضى
ما يعلمه من الدليل واجاب الاولون بان المفروض حصول
جميع ما هو دليل في تلك المسئلة بحسب ظنه وحيث يحصل
التجزي المذكور يخرج عن هذا الغرض والتحقيق عندي
في هذا المقام ان فرض الاقتدار على استنباط بعض المسائل

دون بعض

دون بعض على وجه يساوي استنباط المجتهد المطلق لها فيه
ممتنع ذلك التمثيل جواز الاعتماد على هذا الاستنباط بالمساواة
فيه للمجتهد المطلق قياس لا نقول به نعم لو علم ان العلة
في العمل بالظن المجتهد المطلق هي قدرته على استنباط المسئلة
امكن الالحاق من باب منصوص العلة ولكن الشان في العلم
بالعلة لفقد النص عليها ومن الجائز ان يكون في قدرته
على استنباط المسائل كلها بل هذا اقرب الى الاعتبار من حيث
ان عموم القدرة انما هو لكمال القوة ولا شك ان القوة
الكاملة ابعد عن احتمال الخطاء من الناقصة فكيف يتساويان
سلمنا لكن التعويل في اعتماد ظن المجتهد المطلق انما هو على دليل
قطعي وهو اجماع الامة عليه وقضاء الضرورة به واقصى
ما يتصور في موضع النزاع ان يحصل دليل ظني يدل على
مساواة المتجزي للاجتهاد المطلق واعتماد المتجزي عليه يقتضي
الى الدور لانه تجز في مسئلة التجزي وتعلق بالظن في العمل
بالظن ورجوعه في ذلك الى فتوى المجتهد المطلق وان كان
ممكنا لكنه خلاف المراد والغرض الحاقه ابتداء بالمجتهد وهذا
الحاق له بالمقلد بحسب الذات وان كان بالغرض الحاقا با

بالاجتهاد مع ذلك فالحكم في نفسه مشعر لاقتضائه ثبوت
الواسطة بين اخذ الحكم بالاستنباط والرجوع فيه الى
التقليد وان شئت قلت ترك التقليد والاجتهاد
وهو غير معروف   والاجتهاد المطلق شرائط
يتوقف عليها وهي بالاجمال ان يعرف جميع ما
يتوقف عليه اقامة الادلة على المسائل الشرعية الفرعية
وبالتفصيل ان يعلم من اللغة ومعاني الالفاظ العربية
ما يتوقف عليه استنباط الاحكام من الكتاب والسنة
ولو بالرجوع الى الكتب المعتمدة ويدخل في ذلك معرفة
النحو والصرف ومن الكتاب قدر ما يتعلق بالاحكام
بان يكون عالما بمواقعها ويمكن عند الحاجة من الرجوع
اليها ولو في كتب الاستدلال ومن السنة الاحاديث
المتعلقة بالاحكام بان يكون عنده من الاصول
المصححة ما يجمعها ويعرف موقع كل باب بحيث يمكن
من الرجوع اليها وان يعلم احوال الرواة في الجرح و
التعديل ولو بالمراجعة وان يكون عالما بالمطالب
الاصولية من الاحكام الاوامر والنواهي والعموم

والخصوص

والخصوص الى غير ذلك من مقاصده التي يتوقف الاستنباط
عليها وهو اهم العلوم للمجتهد كما نبه عليه بعض المحققين
ولا بد ان يكون ذلك بطريق الاستدلال
على كل اصل منها لما فيها من الاختلاف لا كما يتوهم
العامون وان يعرف شرائط البرهان لامتناع الا
ستدلال بدونه   قد يسير يغنيه عن ذلك
وان يكون له ملكة مستقيمة وقوة ادراك يقتدر بها
على اقتناص الفروع من الاصول ورد الجزئيات الى
قواعدها والترجيح في موضع التعارض اذا عرفت
هذا فاعلم ان جماعة من الاصحاب وغيرهم عدوا في الشرائط
معرفة ما يتوقف عليه العلم بالشارع من حدوث العالم
وافتقاره الى صانع موصوف بما يجب منزه عما يمتنع له
باعث للانبياء مصدق اياهم بالمعجزات كل ذلك
بالدليل الاجمالي وان يقدر على التحقيق بالتفصيل
كما هو دأب   في علم الكلام وناقشهم في ذلك
بعض المحققين بان هذا من لوازم الاجتهاد وتوابعه
لا من مقدماته وشرائطه وهو حسن مع ان ذلك

لا يختص بالمجتهد اذ هو شرط الايمان واما معرفة فروع
الفقه فلا يتوقف عليها اصل الاجتهاد لكنها قد صارت
في هذا الزمان طريقا يحصل منها الدربة فيه وتعين
على التوصل اليه ربما انجر بر جهلا او تجاهلا بعض اهل
العصر من توقف الاجتهاد المطلق على امور وراء ما
ذكرناه من المحالات التي تشهد البديهة بفسادها والدعاوي
التي تقتضي الضرورة من الدين بكذبها   اتفق
الجمهور من المسلمين على ان المصيب من المجتهدين المختلفين
في العقليات التي وقع التكليف بها واحد وان الآخر
مخطئ آثم لان الله تعالى كلف فيها بالعلم ونصب عليه
دليلا فالمخطئ له مقصر فيبقى في العهدة وخالف في ذلك
شذوذ من اهل الخلاف وهو بمكان من الضعف واما
الاحكام الشرعية فان كان عليها دليل قاطع فالمصيب
فيها ايضا واحد والمخطئ غير معذور واذا كانت مما
يفتقر الى النظر والاجتهاد فالواجب على المجتهد استفراغ
الوسع فيها ولا اثم عليه قطعا بغير خلاف يعبأ به نعم

خلافهم في

اختلف الناس في التصويب فقيل كل مجتهد مصيب بمعنى
انه لا حكم معينا بعد فيها بل حكم الله فيها في حقه و
حق مقلده وقيل ان المصيب واحد وغيره مخطئ ومعذور و
هذا القول هو الاقرب الى الصواب وقد جعله العلامة
في النهاية رأي الامامية وهو مؤذن بعدم الخلاف
بينهم وكيف كان فلا ارى للبحث في ذلك بعد الحكم
بعدم التناصح كثير طائل فلا جرم كان ترك الاشتغال
بتقرير حججهم على ما فيها من الاشكال اوفق لمقتضى الحال
والتقليد هو العمل بقول الغير من غير حجة كاخذ
العامي والمجتهد بقول مثله وعلى هذا فالرجوع الى
الرسول مثلا ليس تقليدا له وكذا رجوع العامي الى
المفتي لقيام الحجة في الاول بالمعجزة وفي الثاني بما سيذكر
هذا بالنظر الى اصل الاستعمال والا فلا ريب في تسمية اخذ
المقلد العامي بقول المفتي تقليدا في العرف وهو ظاهر اذا تقرر
فاكثر العلماء على جواز التقليد لمن لا يبلغ درجة الاجتهاد
سواء كان عاميا او عالما بطرف من العلم وعزي في الذكرى
الى بعض قدماء الاصحاب وفقهاء حلب منهم القول

بوجوب الاستدلال على العوام وانهم اكتفوا فيه بمعرفة
الاجماع الحاصل من مناقشة العلماء عند الحاجة الى
الوقايع او النصوص الظاهرة وان الاصل في المنافع الاباحة
وفي المضار التحريم مع فقد نص قاطع ودلالة
والنصوص محصورة وضعف هذا القول ظاهر وقد
حكى غير واحد من الاصحاب اتفاق العلماء على الاذن
للعوام في الاستفتاء من غير تناكر واحتجوا مع ذلك
بانه لو وجب على العامي النظر في ادلة المسائل الفقهية
لكان ذلك اما قبل وقوع الحادثة او عندها و
القسمان باطلان اما قبلها فبالاجماع ولانه يؤدي
الى استيعاب وقته بالنظر في ذلك فيؤدي الى الضرر
بامر المعاش المضطر اليه واما عند نزول الواقعة فلان
ذلك متعذر لاستحالة اتصاف كل عامي عند نزول
الحادثة بصفة المجتهدين وبالجملة فهذا الحكم لا مجال
للتوقف فيه والحق منع التقليد في اصول العقائد
وهو قول جمهور علماء الاسلام الا من شذ من اهل
الخلاف والبرهان الواضح قائم على خلافه فلا التفات

ديلم

اليه اذا عرفت هذا فاعلم المحقق رحمه الله بعد مصيره
الى المنع في هذا الاصل وذكره الاحتجاج عليه قال واذا
ثبت انه غير جائز فهل هذا الخطا موضوع عنه قال شيخنا
ابو جعفر رضي الله عنه نعم وخالف الاكثرون احتج
رضي الله عنه باتفاق فقهاء الامصار على الحكم بشهادة
العامي مع العلم بكونه لا يعلم تحرير العقايد بالادلة
القاطعة لا يقال قبول الشهادة انما كان لانهم يعرفون
اوايل الادلة وهو سهل الماخذ لانا نقول لو كان ذلك
حاصلا لكل مكلف لم يبق من يوصف بالمواخذة فيحصل
الغرض وهو سقوط الاثم وان يكن معلوما لكل مكلف
لزم ان يكون الشهادة موقوفا على العلم بحصول تلك
الادلة للشاهد منهم وذلك محال ولان النبي كان يحكم
باسلام اعرابي من غير ان يعرض عليه ادلة الكلام ولا
يلزمه بها بل يامره بتعلم الامور الشرعية اللازمة له كالصلوة
وما اشبهها وفي هذا الكلام اشعار بميل المحقق الى
موافقة الشيخ على ما حكاه عنه وتردده فيه مع انه ليس
بشيء لان تحرير الادلة بالعبارات المصطلح عليها ودفع

الشبهة الواردة فيها ليس بلازم بل الواجب معرفة الدليل
الاجمالي بحيث يوجب الطمانينة وهذا يحصل بما يظهر
فلذلك لم توقفوا قبول الشهادة على استعلام المعرفة ولم
يكن النبي قد يعرض الدليل على الاعرابي المسلم اذا كان نوابعي
منهم العلم بهذا القدر كما قال الاعرابي البعرة يدل على البعير
واثر الاقدام على المسير اسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج
لا يدل على اللطيف الخبير ويعتبر في المفتي الذي يرجع
اليه المقلد مع الاجتهاد ان يكون مؤمنا عدلا وفي صحة
رجوع المقلد اليه علمه بحصول الشرايط فيه اما بالمخالطة
المطلقة او بالاخبار المتواترة او القراين الكثيرة المتعاضدة
او بشهادة العدلين العارفين لانها حجة شرعية الا ان
اجتماع شرايط قبولها في هذا الموضوع عزيز الوجود كما
لا يخفى على المتامل ويظهر من الاصحاب هنا نوع اختلاف
قال العلامة رحمه الله قال في التهذيب لا يشترط على
المستفتي علمه بصحة اجتهاد المفتي لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر
من غير تقييد بل يجب عليه ان يقلد من يغلب على ظنه
انه من اهل الاجتهاد والورع وانما يحصل له الظن برؤيته

يشهد من الخلق واجماع المسلمين على استفتائه وتعظيم
وقال المحقق رحمه الله ولا يكتفي العامي بمشاهدة
المفتي متصدرا ولا داعيا الى نفسه ولا مدعيا ولا
باقبال العامة عليه ولا اتصافه بالزهد والورع
فانه قد يكون غالطا في نفسه او مغالطا بل لا بد
ان يعلم منه الاتصاف بالشرايط المعتبرة بمجالسته
وممارسة العلماء وشهادتهم له باستحقاق منصب
الفتوى وبلوغه اياه والاختلاف بين هذين
الكلامين ظاهر كما ترى وكلام المحقق رحمه الله هو الاقوى
ووجهه واضح لا يحتاج الى البيان واحتجاج العلماء
بالاية على ما صار اليه مردود اما اولا فلمنع العموم
وقد نبه عليه في النهاية واما ثانيا فلانه على تقدير
العموم لا بد من تخصيص اهل الذكر بمن جمع شرايط الفتوى
بالظن الى سؤال الاستغناء للاتفاق على عدم وجوب
استغناء غيره بل عدم جوازه وح فلا بد من العلم بحصول
الشرط وما يقوم مقام العلم وهو شهادة العدلين
ويظهر من كلام المرتضى رضي الله عنه الموافقة

لما ذكره المحقق حيث قال وللعام طريق الى معرفة ضعة
من يجب عليه ان يستفتيه لانه يعلم بالمحافظة والاخبار
المتواترة حال العلماء في البلد الذي يسكنه وانهم في
العلم والقيام بشرائطه والديانة وليس يطعن في هذه
الجملة قول من يبطل الفتيا بان يقول كيف يعلمه عالما
وهو لا يعلم شيئا من علومه لانا نعلم اعلم الناس با
لتجارة والصناعة في البلد وان لم يصلح شيئا من التجارة
والصناعة وكذلك العلم بالنحو واللغة وفتوى الادب
اذا عرفت هذا فاعلم ان حكم التقليد مع اتحاد المفتي ظ
وكذا مع التعدد والاتفاق في الفتوى اما مع الاختلاف
فان علم استواهم في المعرفة والعدالة تخير المستفتي في
تقليد ايهم شاء وان كان بعضهم ارجح في العلم
والعدالة من بعض تعين عليه تقليده وهو قول
الاصحاب الذين وصل الينا كلامهم وحجتهم عليه
الى الثقة الاعلم واوكد يحكى عن بعض الناس القول
بالتخيير منها ايضا والاعتماد على ما عليه الاصحاب ولو ترجح
بعضهم بالعلم وبعضهم بالورع قال المحقق ره يقدم

الاعلم

الاعلم لان الفتوى يستفاد من العلم لا من الورع والقدر
الذي عنده من الورع يحجزه عن الفتوى بما لا يعلم فلا
اعتبار برجحان ورع الاخر وهو حسن ذهب
العلامة في التهذيب الى جواز بناء المجتهد في الفتوى
بالحكم على الاجتهاد السابق ومنع من ذلك المحقق فقد
في شرايط تسويغ الفتوى ان يكون المفتي بحيث اذا سئل
عن لمية الحكم في كل واقعة يفتي بها اتى به وبجميع اصوله
التي تبتني عليها وقال في موضع اخر اذا افتى المجتهد عن
نظر في واقعة ثم وقعت بعينها في وقت اخر فان كان
ذاكرا لدليلها جاز له الفتوى وان نسيه افتقر الى استئناف
نظر فان ادى نظره الى الاول فلا كلام وان خالف
وجب الفتوى الى ما ذكره المحقق اولى غير ان ما ذهب
اليه العلامة متوجه لان الواجب على المجتهد تحصيل
الحكم بالاجتهاد وقد حصل فوجوب الاستئناف
عليه بعد ذلك يحتاج الى الدليل وليس بظاهر
لا نعرف خلافا في عدم اشتراط مشافهة المفتي في
العمل بقوله بل يجوز بما رواه عنه ما دام حيا واحتجوا

بذلك بالاجماع على جواز رجوع الحائض الى الزوج بعد
اذا روي من المعنى وبلزوم العسر بالالتزام الشايع فيه
وهل يجوز العمل بالرواية عن الميت ظاهر الاصحاب الاطباق
على عدمه ومن اهل الخلاف من اجازه والحجة المذكورة
للمنع في كلام الاصحاب على ما وصل الينا ووجد
لا يستحق ان يذكر ويمكن الاحتجاج له بان التقليد
انما ساغ للاجماع المنقول بابقاء اللزوم الحرج الشديد
والعسر بتكلف الخلق بالاجتهاد وكلا الوجهين لا
يصلح دليلا في موضع النزاع فان صورة حكاية
الاجماع صريحة في الاختصاص بتقليد الاحياء
والحرج والعسر يندفعان بتسويغ التقليد في الجملة
على ان القول بالجواز قليل الجدوى على اصولنا لان
المسئلة اجتهادية وفرض العامي فيها الرجوع الى
فتوى المجتهد وح فالقائل بالجواز ان كان حيا فالرجوع
الى فتواه فيها دور ظاهر وان كان ميتا فاتباعه
فيها والعمل بفتاوى الموتى في غيرها بعيد عن الاعتبار
غالبا مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا على المنع من

الرجوع الى فتوى الميت مع وجود المجتهد الحي بل
قد حكى الاجماع فيه صريحا بعض الاصحاب
في التعادل والترجيح تعادل الامارتين اي الدليلين
الظنيين عند المجتهد يقتضي تخييره في العمل باحدهما
لا نعرف في ذلك احدا من الاصحاب مخالفا وعليه
اكثر اهل الخلاف ومنهم من حكم بتساقطهما فالـ
الرجوع الى البراءة الاصلية وانما يحصل التعادل مع
اليأس من الترجيح بكل وجه لوجوب المصير اليه اولا
عند التعارض وعدم امكان الجمع ولما كان تعارض
الادلة الظنية عندنا منحصرا في الاخبار لاجرم كانت
وجوه الترجيح كلها راجعة اليها وهي كثيرة فمنها الترجيح
بالسند ويحصل بامور الاول كثرة الرواة كان يكون
رواة احدهما اكثر عددا من رواة الاخر فيرجح ما رواته
اكثر لقوة الظن اذ العدد الاكثر ابعد عن الخطا من الاقل
ولان كل واحد يفيد ظنا فاذا انضم الى غيره قوى
حتى ينتهي الى التواتر المفيد للتعين الثاني رجحان راوي
احدهما على راوي الاخر في وصف فعل معه ظن الصدق

كالثقة والفطنة والورع والعلم والضبط والعالم والأعلم
محتجا بان الطايفة قدمت ما رواه محمد بن مسلم ويزيد بن
معاوية والفضيل بن يسار ونظرائهم على من ليس له حالهم
قال ويمكن ان يحتج لذلك بان رواية العالم والأعلم ابعد
من احتمال الخطاء والتسبب لنقل الحديث على وجه فكانت
اولى لنا لنقلة الوسائط وهو علة الاسناد فيرجح
العالي لان احتمال الغلط وغيره من وجوه الخلل فيه
اقل قال العلامة في النهاية علو الاسناد وان كان راجحا
من حيث انه كلما كانت الرواة اقل كان احتمال الغلط
والكذب اقل الا انه مرجوح باعتبار ندوره وايضا ان
احتمال الخطاء والغلط في العدد الاقل انما يكون اقل لو كانت
اشخاص الرواة في الخبرين اوساوه واتى الصفات اما اذا
اوكانت صفات الاكثر اكثر فلا وهذا الكلام ليس بشيء
لان تاثير الندور في مثله غير معقول واشتراط الاتحاد
او المساواة في الصفات مشترك لان المفروض في باب
التراجيح استثار احد الدليلين بجهة الترجيح وهو انما يكون
مع الاستواء فيما عداها اذ لو وجد مع الاخر ما يناويها

او يرجح عليها لم يعقل اسناد الترجيح اليها وبالجملة
فهذا في غاية الظهور ومنها الترجيح باعتبار الرواية
فيرجح المروي بلفظ المعصوم على المروي بمعناه
وحكى المحقق ره عن الشيخ انه قال اذا روي احد
الروايتين اللفظ والاخر المعنى وتعارضا فان كان
راوي المعنى معروفا بالضبط والمعرفة فلا ترجيح
وان لم يوثق منه بذلك ينبغي ان يؤخذ المروي
لفظا ثم قال المحقق ره وهذا احق لانه ابعد من
الزلل والعجب منه كيف رضي من الشيخ بالتفصيل
الذي حكاه عنه مع ان صحة الرواية بالمعنى مشروط
بالضبط والمعرفة وتقليد ترجيح اللفظ بانه ابعد
من الزلل يقتضي التقديم مطلقا الا مع علم الضبط
والمعرفة في راوي المعنى كما شرط الشيخ ومنها الترجيح
بالنظر الى المتن وهو من وجوه احدها ان يكون
احد لفظ الخبرين فصيحا ولفظ الاخر ركيكا بعيدا
عن استعمال رجح الفصيح ووجهه ظ واما الافصح
فلا يرجح على الفصيح خلافا للعلامة في التهذيب

انا المتكلم في الفصيح لا يجب ان يكون كل كلامه افصح وثانيها
ان يتأكد الدلالة في احدهما بان يتعدد جهات
الدلالة او يكون اقوى ولا يوجد مثله في الآخر
فيرجح متأكد الدلالة ومن امثلته ما جاء في بعض
اخبار التقصير للمسافر بعد دخول الوقت من قوله عليه السلام
وان لم تفصل فقد والله خالفت رسول الله و
ثالثها ان يكون مدلول اللفظ في احدهما حقيقيا
وفي الآخر مجازا وليس بغالب فيرجح دون الحقيقة
ان يكون فيهما مجازا لكن مصحح التجوز على العلاقة في
احدهما اشهر او اقوى واظهر منه في الآخر فيجب
ترجيح الاشهر والاقوى والاظهر ورابعها ان
يكون دلالة احدهما على المراد منه غير محتاج الى
توسط امر آخر موقوف عليه فيرجح غير المحتاج
وقد ذكر الناس ههنا وجوها اخر كثيرة والمقبول
منها داخل في عموم ما ذكرناه وان كان في كلام الكل
مفردا بالذكر ترجيح العام لم يخصص والمطلق الذي لم
يقيد على المخصص والمقيد وكترجيح ما فيه تعرض

للعلة

للعلة على ما نص فيه على الحكم وكترجيح ما يكون اللفظ
فيه اقل احتمالا على ما هو اكثر كالمشترك في معنيين على
المشترك في ثلث معان ووجه دخولها فيما ذكرناه
ان الاول يرجع الى ترجيح الحقيقة على المجاز والثاني
الى ترجيح الاقوى دلالة على الاضعف لان التعليل
يفيد تقوية الحكم وكذا الثالث ومنها الترجيح بالامور
الخارجية وهي اربعة الاول اعتضاد احدهما بدليل
آخر فانه يرجح به على ما لا يؤيده دليل الثاني عمل اكثر
السلف باحدهما فيرجح به على الآخر قال المحقق رحمه
الله اذا عمل اكثر الطائفة على احد الروايتين كانت
اولى اذا جوزنا كون الامام في جملتهم لان الكثرة
امارة الرجحان والعمل بالراجح واجب الثالث مخالفة
احدهما للاصل وموافقة الآخر له فيرجح المخالف عند
العلامة واكثر العامة وذهب بعضهم الى ترجيح الموافق
وهو اختيار الشيخ ره حجة الاول وجهان احدهما
ان المخالف للاصل ويعبرون عنه بالناقل يستفاد
منه ما لا يعلم الا منه والموافق يعلم بالمقرر حكمه

معلوم بالعقل فكان اعتبار الاول اولى والثاني ان العمل
بالناقل يقتضي تقليل النسخ لانه يزيل حكم العقل فقط
بخلاف المقرر فانه يوجب تكثيره لازالته حكم الناقل
بعد ازالة الناقل حكم الاصل ووجه الثاني ان حمل
الحديث على ما لا يستفاد الا من الشرع اولى من حمله
على ما يستقل العقل بمعرفته اذ فائدة التاسيس اقوى
من فائدة التاكيد وحمل كلام الشارع على الاكثر
فائدة اولى والحكم بترجيح الناقل يستلزم الحكم بتقديم
المقرر عليه وذلك يقتضي كونه واردا حيث لا حاجة
اليه لان مضمونه معلوم اذ ذاك بالعقل فلا يفيد
سوى التاكيد وقد علم مرجوحيته بخلاف ما اذا رجحنا
المقرر فان ترجيحه يقتضي تقدم الناقل عليه فيكون
كل منهما واردا في موضع الحاجة اما الناقل فظ واما
المقرر فلو بعده فيؤسس ما رفعه الناقل فيكون هذا اولى
وكلتا الحجتين لا ينهض باثبات المدعى قال المحقق
ره بعد نقله للقولين وحاصل الحجتين ونعم ما قال
الحق انه اما ان يكون الخبران عن الرسول او عن الائمة

وان كان

وان كان عن النبي وعلم التاريخ كان المتاخر اولى سواء
كان مطابقا للاصل او لم يكن مطابقا ومع جهل التاريخ
يجب التوقف لانه كما يحتمل ان يكون احدهما ناسخا
يحتمل ان يكون منسوخا وان كان عن الائمة وجب
القول بالتخيير سواء علم تاريخهما او جهل لان لثن
مفقود هنا والنسخ لا يكون بعد النبي الرابع ان يكون
احدهما لاهل الخلاف والاخر متوافقا فيرجح المخالف
لاحتمال التقية في الموافق وقد حكى المحقق ره عن الشيخ
ره انه قال اذا تساوت الروايتان في العدالة عمل
بابعدهما من قول العامة ثم قال المحقق والظاهر ان
احتجاجه في ذلك برواية رويت عن الصادق وهو
اثبات المسئلة علمية بخبر واحد وما يخفى عليك ما فيه
مع انه قد طعن فيه فضلاء من الشيعة كالمفيد وغيره
فان احتج بان الابعد لا يحتمل الا الفتوى والموافق
للعامة يحتمل التقية فوجب الرجوع الى ما لا يحتمل
قلنا لا نم انه لا يحتمل الا الفتوى لانه كما جاز الفتوى
لمصلحة يراها الامام كذلك يجوز الفتوى بما يحتمل التاويل

مراعاة لمصلحة يعلمها الإمام وان كنا لا نعلمها فان قال
ذلك يسد باب العمل بالحديث قلنا انما نصير الى ذلك
على تقدير التعارض وحصول مانع يمنع من العمل لا
مطلقا فلم يلزم سد باب العمل هذا كله امر وهو ضعيف
اما هو الاول وجه الاستدلال بالخبر لان اثبات
المسألة العلمية بخبر واحد ليس للمجتهد اذ لا مانع من اثبات
مثله بالخبر المعتبر من الآحاد نحن نطالبه بدليل منعه نعم
هذا الخبر الذي اشار اليه لم يثبت صحته فلا ينهض حجة واما
ثانيا فلان الافتاء بما يحتمل التاويل وان كان يحتمل الا ان
احتمال النفي على ما هو المعلوم من احوال الائمة عليهم السلام
اقرب واظهر وفي ذلك كاف في الترجيح وكلام الشيخ
هو الحق والحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام
على محمد واله الطيبين الطاهرين قد وقع الفراغ من تسويد
هذه الرسالة الجليلة للشيخ المحقق والهمام المدقق فريد
عصره علامة الورى وركن العلماء الشيخ حسن بن الشيخ
زين الدين قدس الله روحهما تحريرا بيست پنجم شهر
رجب المرجب بتاريخ سنه ١٢٢٣

ثم انتقل الي بالبيع الشرعي
وانا الاقل الاثم مصطفى
ابن ...

قد ملكني الله بلطفه العميم
وكرمه الجسيم ...
حوادث الزمان ...
وانا العبد ...

این کتاب معالم مال کربلائی

در بیان غرض است والحمد لله الموفق
یا ایها الکاتب هذا الکتاب المقبول
اکتب علی رسوله والکتب افضل
بالنبی آخر سید الامم الرسول

هزار شکر